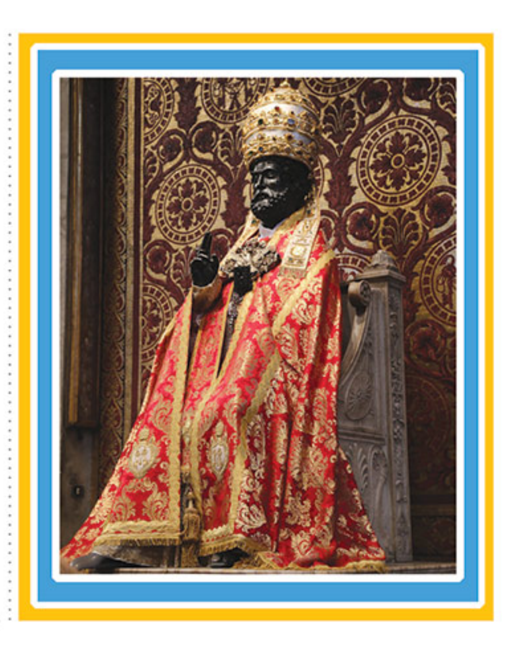




اللاهوت المعاصر

دراسات نقدية

يُعنى بعلم اللاهوت المسيحي المعاصر
ومناهجه الكلاميّة والفلسفية معرفيّاً ونقديّاً



موضوع العدد

التعاريف والكلّيات

مجموعة مؤلفين

اللاهوت المعاصر

يُعنى بعلم اللاهوت المسيحي المعاصر ومناهجه
الكلامية والفلسفية، معرفياً ونقدياً

(1)

التعاريف والكليات

بسم الله الرحمن الرحيم



هوية الكتاب

الكتاب

اللاهوت المعاصر (1) : التعاريف والكليات

مجموعة مؤلفين

محمد تقي الجعفري، عبد الحسين خسروبناه، همايون همّتي، محمّد ايلخاني، غريغور
أَلِس، تشارلز تاليافيرو، علي أكبر أحمدي، إيان مرخام و ...

رئيس التحرير

محسن الموسوي

مدير التحرير

محمد رضا الطباطبائي

التعريب

علي الحاج حسن، رشا زين الدين، حسن الصرّاف، طارق عسيلي، على فخر الاسلام، أسع
مندي الكعبي، رفيق لبّون، حسن مطر، محمد حسين الواسطي

العلاقات والإخراج الفني

محمد علي شريف العسكري، علي مير حسين

الناشر

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (العتبة العباسيّة المقدّسة)

الطبعة الأولى 2017 م/ 1439 هـ

فهرس المحتويات

مقدّمة

في عصر تتنافس فيه مختلف المدارس الفكرية وتتصارع نظرياً ومنهجياً - ولا سيّما ذلك الصراع المفهومي والمنهجي المحتدم في أروقة العالم المسيحي الفكرية - لا محيص من ظهور تحدّياتٍ معرفيةٍ جادّة وشاملة، وقد تجلّت هذه التحدّيات ضمن ما يسمّى «علم اللاهوت المعاصر»، التي شغلت حيّزاً هامّاً من المفاهيم المعرفية، لذلك لا نبالغ لو قلنا أنّها اجتاحت ساحة النقاشات والبحوث الخاصّة بفلسفة الدين واللاهوت في عصر ما بعد الحداثة.

مواضيع علم اللاهوت المعاصر عديدةٌ ومتنوّعةٌ، ومن جملتها: الخلافات الإبستمولوجية الدينية، التعاريف والمفاهيم الأساسية في اللاهوت والفلسفة، أنطولوجيا الدين، نطاق الدين، معايير التقييم، المصادر المعتبرة على صعيد التعاليم والمفاهيم الدينية، التجارب الدينية، منهجيات التفسير والإيضاح، درجات الإدراك والاستنباط ومراحلهما، المقارنة بين النظريات والمنهجيات، إمكانية المقارنة بين الأديان أو استحالتها، المنطق النظري، الضرورات المنهجية في تعامل شتّى فروع علم الدين مع بعضها؛ وما إلى ذلك.

إن سلسلة «دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر»، التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، تشتمل على أحدث وأوثق المعلومات حول أبرز المفكّرين المسيحيين المعاصرين، ومواضيعها ممحّضةٌ في النقد والتحليل لآراء ونظريات أهل العلم والمعرفة؛ وهذه الجهود الجادّة والحثيثة هدفها بيان واقع الصراعات الفكرية في مضمار اللاهوت المسيحي والنزعات الإلحادية، وطرح إجاباتٍ شافيةٍ عن الأسئلة التي تراود هواجس المعنيين بهذا الشأن.

تتكون هذه السلسلة من مجموعة بحوث ودراسات بأقلام إسلامية ومسيحية تتطرق إلى مسائل اللاهوت المعاصر عرضًا ونقدًا علميًّا، لأنّ مسائل اللاهوت المعاصر قد تولّدت في مناخ غير مناخنا، فهي ناظرة أولاً إلى المسيحية ومآلاتها

المعاصرة، وثانياً إلى ما أنتجته الحداثة من زعزعةٍ لكيان الدين والإيمان بالغيب، ولكن بما أنها قد دخلت في بلادنا الإسلامية جراء الترجمة والاختلاط الثقافي، كان لزامًا علينا اتخاذ الموقف إزاءها، سيما وأنّ الثورة المعلوماتية والتقنية الحديثة جعلت العالم كقرية واحدة تشترك بعضها مع بعض في كثير من الخطابات المعاصرة، سياسية أو ثقافية أو اجتماعية.

عزيزي القارئ ...

هذا الكتاب الذي بين يديك هو الجزء الأوّل من سلسلة «دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر»، ويتضمّن عدداً من المقالات لأبرز المفكّرين المسلمين والمسيحيين، وأهمّ محاورها ترتكز على ما يلي:

- التعريف بعلم اللاهوت المعاصر.
- التعريف بعلم اللاهوت الكلاسيكي.
- أوجه الشبه والاختلاف بين علمي اللاهوت المعاصر والكلاسيكي.
- تعريف الدين.
- بيان المصير المتوقّع للتعاليم الدينية في العالم المسيحي.

هذا فضلاً عن مباحث هامّة أخرى.

لذا يتسنّى للقرّاء الكرام من خلال قراءة هذا الكتاب امتلاك صورةٍ واضحةٍ عن علم اللاهوت المعاصر، وأوجه شبهه واختلافه مع علم اللاهوت الكلاسيكي، ومسائل فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.

علمًا بأنّ هذا الكتاب قد خصّصناه للتعاريف والكليات كي يكون مدخلاً لباقي أجزاء السلسلة التي ستصدر تباعًا.

ومن الله التوفيق

رئيس التحرير

تعريف الدين

العلامة الشيخ محمد تقي الجعفري[1]

هذه المقالة هي الفصل الأوّل من الكتاب المدوّن باللغة الفارسية تحت عنوان «فلسفه دين» للعلامة محمّد تقي الجعفري والذي نشر في سنة 1416هـ المصادف 1996م، والذي تمحورت مواضيعه حول فلسفة الدين - الحكمة من الدين - وطرحت فيه مباحث هامّة على هذا الصعيد، مثل تعريف الدين، وبيان نطاقه، والتعدّدية الدينية، والعلاقة بين العلم والدين والعلمانية. هذه المواضيع مطروحةٌ على طاولة البحث في عصرنا الراهن بين مختلف الأوساط العلمية والفكرية على ضوء أطروحات ورؤى غربية، كما أن هناك العديد من الدراسات والبحوث التي دوّنت كنقدٍ حول الموضوع.

نظرية فصل العلم والفلسفة عن الدين برأي العلامة محمّد تقي الجعفري تضرب بجذورها في القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك حينما احتدمت الصراعات للسيطرة على المناصب الاجتماعية، وإبّان استغلال العصرنة والحقائق الموجودة على الساحة لأغراض خاصّة؛ وقد أكّد على أنّ التضادّ بين العلم والدين في العالم الغربي نشأ جرّاء الرؤية التي تبنّاها أرباب الكنائس بالنسبة إلى العلم الحديث، لذلك أقرّ العلماء الغربيون بوجود انسجامٍ علمي ديني مع مختلف المواضيع المطروحة للبحث، وكذلك اعترفوا بأنّ العلم مدينٌ للتعاليم الإسلامية.

وعلى ضوء تعريفه الشامل للعلم والفلسفة والدين والسيرة العقلائية،

[1] - بحث مستقل من كتاب فلسفة الدين، العلامة الشيخ محمد تقي الجعفري، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، تهران، 1375 هـ. ش. چاپ دوم، 1378 هـ. ش، الفصل الأول.

ـ ترجمة: حسن مطر.

أثبت وجود وحدةٍ بين العلم والدين والفلسفة، وأكّد على الدور الكبير للإسلام في انتشال العلم من أفوله الذي كان محتوماً، وقال إنّ جميع المعنيين بالشأن التأريخي يؤيّدون هذا الرأي؛ ومن هذا المنطلق استنتج أنّ العلم مدينٌ لهذا الدين السماوي، ما يلزم منه تفنيد رأي من زعم وجود صراعٍ بينهما، فالدين يعني الاعتقاد بالمبدأ الأعلى والسير على نهج المنطق الإلهي الصائب، لذا ينبغي للعلم أن يعرف كُنه الإنسان والطبيعة ليتحوّل إلى وسيلةٍ ناجعةٍ في الحياة على الصعيدين المادّي والمعنوي. إذاً، ليس هناك أيّ تعارضٍ بين العلم والدين بتاتاً.

وقد اخترنا هذه المقالة كي تكون بين يدي القرّاء والباحثين الكرام لأنّها تتضمّن دراسةً تحليليةً حول شتّى التعريفات التي ذكرها العلماء والمفكّرون للدين على ضوء وجهة نظرٍ إسلاميةٍ شاملةٍ.

المحرر

المقدمة

إن البحث في ماهية الدين ـ الذي هو موضوع هذه الدراسة ـ يستدعي أن نقدم له بعض المسائل المنطقية والمنهجية، وذلك ضمن المحاور الآتية:

1 ـ ضرورة البحث عن تعريف الدين.

2 ـ الغاية من التعريف وأقسامه.

3 ـ الشرائط المنطقية للتعريف المنهجي.

4 ـ عناصر الخلل والثغرات في التعريف.

5 ـ الموانع والعقبات الماثلة أمام تعريف الدين.

6 ـ تبويب تعاريف الدين.

1 / 1 ـ ضرورة البحث عن تعريف الدين

يقوم الأصل المتعارف في حقل العلوم والمعارف على تقديم تعريف واضح لذلك العلم وموضوعه؛ ليتم من خلاله بيان موضوعاته ومسائله، ثم

يقوم المحققون بنشاطهم في توضيح وشرح ذلك التعريف.

2 / 1 ـ الغاية من التعريف وأقسامه

إن الثابت في علم المنطق والفلسفة ـ والذي يعتبر غاية مطمح المحققين والباحثين ـ أن يكون التعريف بالحد التام مهما أمكن. وذلك بأن يتم تعريف العلم والموضوع بفصله الحقيقي وجنسه القريب المبيّن لذات المعرَّف (أو الموضوع الذي يتمّ تعريفه).

وحيث إنا لا نستطيع أن نحيط علماً بذات الأشياء، وجب أن يكون التعريف بتلك الخصائص والحدود القريبة من الذات، بحيث يمكن للتعريف أن يشمل جميع موارد الموضوع، وطرد جميع الأغيار الخارجة عن ماهية الموضوع.

3 / 1 ـ الشرائط المنطقية للتعريف المنهجي

إن أهم شرط في صحة التعريف هو أن يكون جامعاً للأفراد، وطارداً ومانعاً للأغيار.

4 / 1 ـ عوامل الخلل والثغرات في التعريف

إن العوامل التي تستوجب الخلل في التعريف وفقدان الشرط المذكور أمور عديدة يمكن إجمال بيانها على النحو الآتي:

العامل الأول: تسلل المفاهيم الأجنبية عن الموضوع، من قبيل أن يتم إدخال «الصوت الرخيم والجميل» ضمن تعريف العاقل والحكيم! أو أن يدخل في تعريف الماء جمال الكأس الذي يحتوي على ذلك الماء بوصفه جزءاً من التعريف.

العامل الثاني: النزاع اللفظي، الذي يمَثَّل له عادةً بالنزاع الذي جرى بين ثلاثة أشخاص: فارسي وعربي وتركي، حيث كانوا في سفر، ثم وقع بينهم الخلاف في نوع الطعام الذي سيأكلونه، فقال الفارسي: انگور، فاعترض التركي قائلاً: الأفضل أن نأكل الأوزوم، ولكن العربي لم يعجبه كلا الطعامين، واقترح أن يكون الطعام الذي يأكلونه هو العنب. ولم يحسم الجدل بينهم حتى تدخل شخص رابع مطلع على اللغة الفارسية والعربية والتركية، وقال لهم حسماً للنزاع: ليعطني كل واحد منكم

مبلغاً من المال حتى أجلب له الطعام الذي يشتهيه، فوافقوا على هل الحل، وأعطاه كل واحد منهم شيئاً من النقود، فحمل النقود وانطلق بها إلى السوق، ولما رجع لم يكن يحمل من الطعام سوى العنب، وأخذ كل واحد منهم حصته دون اعتراض، وتبين لهم عندها أنهم كانوا يتنازعون على شيء واحد، ولكن بألفاظ مختلفة[1].

العامل الثالث: الأصل أو الأصول المقولبة والمعدّة سلفاً، والتي يتم إقحامها في التعريف. من قبيل تعريف الإنسان بأنه كائن مفترس على ما نجده في النمط الفكري لـ «هابز» وأضرابه، وقد تم بيان هذا التعريف بعبارة: «الإنسان ذئب متأنسن».

العامل الرابع: الأخذ بالتعريف إلى الغاية المنشودة من ذلك العلم، من قبيل تعريف الأرض بما يتناسب وحقل الزراعة، وعليه سيكون هذا التعريف مغايراً لتعريف ذات الأرض إذا كانت الغاية منها هي البناء والعمارة.

العامل الخامس: اختلاف المعلومات والأذواق والكفاءات في معرفة موضوعات ومسائل العلم، الأمر الذي يؤدي بدوره ـ قطعاً ـ إلى الاختلافات الكبيرة أحياناً حول الحقائق التي يتم تعريفها. من قبيل الاختلاف بين عالم الفيزياء التقليدي الذي يعرّف المادة بأنها: «الجسم الذي يشغل حيّزاً من الفضاء»، وعالم الفيزياء الآخر المنهمك في الفيزياء الذرية المعاصرة.

العامل السادس: المؤثرات والعوامل التي تؤدي إلى ظهور حساسية (مرضية) أو انشراح نفسي حول الموضوع الذي يتم تعريفه. من قبيل الردّة عن الدين بسبب رؤية بعض المظاهر والمشاهد الدالة على إساءة استغلال الدين، وهكذا الحساسية تجاه العلم البحت والتي تثير المشاعر والعواطف الفردية غالباً، الأمر الذي يحرم الفرد من الوصول إلى حقائق الأمور. فإن الغضب والشهوة تحدث خللاً في الاعتدال النفسي، وبالتالي فإن هذا الاختلال سيشكل عقبةً تحول دون معرفة الفردِ الهويةَ الحقيقية والواقعية للأمور.

وقد أشارت الروايات المعتبرة إلى هذه الحقيقة أيضاً، من قبيل الرواية القائلة: «حبّ الشيء يُعمي ويصم». وعليه فإن الذي يتعاطى مع الحقائق من منطلقات نفسية خاصة،

[1] - انظر: المثنوي المعنوي، الجزء الثاني، ص 134، س 46، طبعة رمضاني.

يبتعد عن مشاهدة ماهيتها وإدراك حقيقتها، وتكتسب هذه المسألة أهميةً كبيرةً وخاصةً، لا سيما في تعريف الدين. إن أشخاصاً من أمثال عالم النفس النمساوي سيغموند فرويد ـ الذي أنكر الدين واعتبره مجرد خرافة ـ لا يستطيع التوصل إلى تعريف صحيح للدين أبداً؛ إذ إن الشرط الرئيس في الوصول إلى حقيقة أمر ما هو عدم تبنّي موقف على الضدّ منه. فعندما يتدخل العناد والعداوة في فهم أمر ما، ويكون الشخص قد وطّن نفسه على نفي الشيء، فإنه لن يصل لغير ما وطّن عليه نفسه.

العامل السابع: الجهل أو نقص المعلومات بشأن أسباب وعلل الحقيقة مورد التعريف. وهو ما نشاهده كثيراً في التعاريف المقدمة للدين[1].

العامل الثامن: إن الحقيقة التي تقع مورداً للتعريف يجب أن تخضع للاهتمام ـ مهما أمكن ـ بجميع مستوياتها وأبعادها وعناصرها، لا أن يشمل الاهتمام بعداً واحداً أو بعدين من تلك الحقيقة فقط، وذلك عن بعد وعلى نحو لا يكاد يبين، كما شاهدنا ذلك بعد القول بفصل الدين وإخراجه عن مسرح الحياة الدنيوية وانتشار الأفكار العلمانية في العالم الغربي.

وكما سنشاهد في هذه الدراسة، فإن الغالبية العظمى من هذه التعاريف تذكر أفقاً غامضاً عن عامل أو بضعة عوامل محدودة للدين، وهي تضعه في قبال العلم والحكمة والفلسفة والسياسة والحضارة. ومن هنا يكون هذا النوع من تعاريف الدين فاقداً للقيمة العلمية، ولا ينبغي اعتبار هذه التعاريف محوراً في إثبات أو نفي الدين.

وللأسف الشديد فإن هذه التعاريف الناقصة والمبهمة بعد انتشار الآراء الآلية وهيمنتها على جميع حقائق عالم الوجود ـ الأعم من عالم الطبيعة والإنسان ـ تحت ذريعة المعرفة والبناء وإنتاج وسائل الحياة بالقوانين الميكانيكية، قد غيّرت جميع المعارف والعلوم الإنسانية، بحيث يمكن القول حالياً: قلما يوجد موضوع قد تمّ تعريفه دون الغفلة عن حقيقة ماهيته، وفيما يلي نذكر لذلك بعض المصاديق على سبيل المثال لا الحصر وباختصار:

---

[1] - ولا يخفى أن هذا العامل يعود في حقيقته إلى العامل الخامس.

1 ـ بالنظر إلى الوجود الذهني والروحي للإنسان، يجب أن يكون التعريف الصحيح للحرية على النحو الآتي: «الإشراف والسلطة على القطب الموجب والسالب للعمل»، في حين أن التعريف المعاصر لذلك عبارة عن مفهوم من قبيل: «الحرية عبارة عن قدرة المرء على القيام بفعل شيء وتركه»، وهو لا يعدو أن يكون مجرّد تصور ساذج للغاية لمعنى الحرية. ولا يخفى أن فهم التعريف الحقيقي للحرية المذكور آنفاً يتوقف على ذكر المرحلة السابقة على الحرية والمرحلة اللاحقة لها، والمرحلة السابقة على الحرية عبارة عن «التحرر» ولا يمكن لهذه المرحلة أن تتحقق إلا من خلال رفع أغلال الجبر. وأما مرحلة التمتع بقيم الحرية، فهي مرحلة الاختيار.

2 ـ لو أردنا العثور على تعريف السياسة بالمعنى الشائع والمعاصر، لوجدنا أن الجامع المشترك بين تعاريف السياسة عبارة عن توجيه شؤون المجتمع من خلال السلطة ومشارب وتطلعات الساسة، في حين أن التعريف الحقيقي للسياسة عبارة عن: «الهداية المناسبة لحياة الإنسان، مع إمكانية تفعيل الطاقات والقابليات الإيجابية للمجتمع من أجل تحقيق السعادة المادية والمعنوية».

5 / 1 ـ الموانع والعقبات الماثلة أمام تعريف الدين

إن الدين من الحقائق التي لا يمكن تعريفها بسهولة. وهناك من ذهب ـ بالنظر إلى التعقيدات الكثيرة الماثلة أمام الوصول إلى تعريف واضح ومتميّز للدين ـ إلى القول باستحالة تعريف الدين. وإنما تبرز المشكلة في هذا الشأن عندما نلتفت إلى هذه الحقيقة التاريخية، وهي أنه على الرغم من الجهود الكثيرة التي بذلها الباحثون في الشأن الديني طوال القرنين المنصرمين، إلا أنهم لم يتوصلوا حتى هذه اللحظة إلى تعريف جامع مانع يرضي جميع أتباع الأديان، يكون شاملاً لكافة الأديان في العالم[1]. قال دبليو. سي. سميث في «المعنى والغاية من الدين»:

«ربما لا يكون من باب الوقاحة القول بعدم تقديم تعريف متقن ومقنع للدين حتى

[1] - انظر: Geistler, Norman: Philosophy of Religion, Ondervan Corporation Grand Rapids, Michigan, 1997. P. 14.

وقد تمت ترجمة القسم الأول من هذا الأثر إلى اللغة الفارسية:

كيسلر، نورمن، فلسفه دين، المجلد الأول، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللهي، منشورات حكمت، طهران، 1375 هـ ش.

هذه اللحظة، ولم يتم في تعريف الدين أي تعميم شامل لجميع الأديان»[1].

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من تقديم توضيح بشأن المنهج المنطقي والتجريبي. ذهب بعض المفكرين المتأخرين إلى القول بأن الأسلوب والمنهج المنطقي في التعريف عبارة عن الاستدلال بالكليات الثابتة على نحو سابق، أو الغنية عن الإثبات، والتي يتم تطبيقها لاستنتاج القضايا الجزئية (الموارد والمصاديق)، من قبيل: «الواقعية موجودة بغض النظر عن إدراكها»، و«العدد إما زوج أو فرد»، و«الكل أكبر من الجزء». ويسمى هذا الأسلوب بالاستدلال بالقضايا الكلية من أجل إثبات القضايا الجزئية أيضاً.

إن الأسلوب التجريبي هو ذات أسلوب الفحص والاستقراء والتجربة في القضايا الجزئية للوصول إلى الاستنتاج العام.

لو أننا دققنا النظر في حقيقة الأسلوب التجريبي، فإننا سنصل إلى نتيجة مفادها أن الأسلوب التجريبي (الفحص والاستقراء) يفيد في الوهلة الأولى قضيةً كليةً نحصل عليها من الموارد والقضايا الجزئية، ثم وفي مقام الاستدلال يتم تطبيق هذا الكلي على الموارد والقضايا. فعلى سبيل المثال عندما نقوم بالتتبع والاستقراء والتجربة في مشاهدتنا للحيوانات، نجد أن كل نوع من أنواع الحيوانات يدافع عن حياته أو يتوالد ويتناسل. ومن كل هذه المشاهدات نستنتج بالتجربة قضيةً كليةً، ونقول: إن كل حيوان يدافع عن حياته، وإن كل حيوان يتوالد ويتناسل.

وعليه، فإننا في كلا الأسلوبين نستخدم قضيةً كليةً لإثبات النتيجة. غاية ما هنالك أن القضية الكلية الثابتة تعتبر من الناحية المنطقية أمراً مفروغاً عنه ولا تحتاج إلى إثبات من جديد، في حين أن القضية الكلية في الأسلوب التجريبي تحصل من خلال المشاهدات والتجارب والفحص في الموارد والمصاديق، ثم يتم تطبيقها على الموارد لاحقاً.

وإن ما ارتكبه بعض المفكرين من الفصل بين هذين الأسلوبين حيث اعتبر أحدهما أسلوباً منطقياً والآخر تجريبياً يعد من الأخطاء قطعاً؛ لأن كلا الأسلوبين

[1] - Smith, W. C.: The Meaning & End of Religion, New York, New American Library of World Literature, 1964, p. 16.

يعدّ من الأساليب المنطقية. غاية ما هنالك أن الحركة في أحدهما تكون من الكلي إلى المورد والمصداق المطلوب (القضية الجزئية الخاصة)، وفي الآخر تبدأ الحركة من الموارد والمصاديق، ثم يُنتزع منها الكلي، وبعد ذلك يتم تطبيق ذلك الكلي على المورد والمصداق المطلوب. وبطبيعة الحال هناك تفاوت في هذين القسمين من الكلي، ومن الضروري الالتفات إلى ذلك، وهو أنه عندما يبدأ الانتقال من الكلي، فإن ذلك الكلي يكون بشكل عام قابلاً للانطباق على جميع الموارد، من قبيل: «إن الكل أكبر من الجزء»، في حين أنه من الممكن بسبب ضعف المشاهدات والتجارب أن لا تكون الموارد والمصاديق شاملةً لجميع الموارد، ومن هنا فإن منطق العلم في هذا الأسلوب (التجريبي والاستقرائي) يقتضي التذكير بكمية التطبيقات التجريبية والمشاهدات، كأن يقال إنها تبلغ التسعين بالمئة مثلاً.

2 ـ هناك أهمية كبيرة للمصاديق (التجليات أو الظواهر) عند تعريف الدين، سواء بدأ التعريف منها (التعريف التجريبي السابق) أو تم تطبيق التعريف عليها (القضايا الكلية التي تم إثباتها على نحو سابق، الـ «Apriori» أو «المعطى»). ولكن ما هو الملاك فيما يعرف بالدين (والذي يمكن اعتباره مصداقاً حقيقياً للدين أم لا)؟ وإلى أي الأديان ينظر تعريفنا للدين؟ وكيف يمكن اعتبار الدين المفرغ من عبادة الله، أو الدين المفتقر إلى الوحي السماوي، أو.... ديناً؟

ومن البديهي أن أهمية المشاهدة والدراسة والتحقيق في المصاديق والموارد لا تقتصر على الدين فقط، بل إن أهمية الإداركات الخارجة عن الذات لا تقل أهميةً عن الإدراكات الداخلية، حتى بالنسبة إلى جميع تلك الحقائق التي يكتب لها التحقق في حقل الوجود ذي القطبين (القطب الداخلي والقطب الخارجي) أيضاً. من قبيل: «الجمال» و«العدل»، و«محكمة الضمير» و«العشق» و«الحب التصاعدي» وما إلى ذلك.

وأما المسألة الأخرى التي يجب التدقيق فيها بالنسبة إلى العبارة المتقدمة، فهي «ما هو الملاك في اعتبار الدين [ما يقع مورداً للتعريف]، فهل هو المصداق الواقعي للدين أم لا؟...».

يمكن لنا أن نأخذ بنظر الاعتبار مفهوماً أكثر كليةً، وهو عبارة عن: «الذهاب إلى أبعد من الذات، والاعتقاد بأن هناك فوق الأنا والبهيمية والرغبات الطبيعية والعادية في هذه الحياة حقيقةً أو حقائقَ يجب اتخاذها قدوةً وغايةً لإعلاء شأن الحياة»، من قبيل: النرفانا[1] في الديانة البوذية وغيرها من المدارس والأديان الأخرى. إن هذه الحقيقة تكتسب قداستها الخاصة من الاعتقاد أن السير في الطريق الموصل إليها يؤدي إلى الرضا وانشراح صدر المعتقد بها، حيث يتخلص من التفاهة والشعور بالفراغ والعبثية. ومن الواضح أن ظاهرة «الذهاب إلى أبعد من الذات، والاعتقاد بأن هناك فوق الأنا والبهيمية والرغبات الطبيعية والعادية في هذه الحياة، من خلال التعرّض لجاذبية الحقيقة أو الحقائق المقدسة»، إنما تنشأ من محاسبة ومعادلة سامية في الحياة، حيث تشتمل على خاصية من الدين، ولكنها حيث تتجاهل الإله العظيم المتصف بالصفات العظيمة المذكورة في الأديان الرسمية، فلا يمكن أن تكون مشمولةً لتعريف الدين بالكامل.

3 ـ هل يجب أن نلتمس تعريف الدين من ذات الدين، أم هي مسألة متعلقة بالأبحاث من خارج الدين؟ هل طريق الوصول إلى حقيقة الدين يكون عبر الرجوع إلى الوحي والنصوص الدينية، أم يمكن للوسائل والأساليب الخارجية من قبيل الأساليب التجريبية المذكورة أو الأساليب المنطقية أن تكون موصلةً إلى حقيقة الدين؟ أم لا وجود للانفصال بين هذين الأسلوبين في الأساس، وأن «خارج الدين أو داخل الدين إنما هو يحتوي على صورة من الانفصال؟»؟.

للإجابة عن هذا السؤال يجب علينا التفريق بين أمرين:

الأمر الأول: ماهية نفس الدين بالإضافة إلى خصائص ولوازم وأدوات وأساليب ذات الدين.

الأمر الثاني: إثبات ضرورة الإلزام بالدين، الذي يستلزم المصادرة على المطلوب، ولا يمكن إثبات مدعى بأي وجه من الوجوه.

---

[1] - النرفانا: السعادة القصوى التي تتخطى الألم والتي تلتمس في البوذية من طريق قتل شهوات النفس. المعرّب نقلًا عن: منير البعلبكي، المورد، معجم إنجليزي ـ عربي.

إن إثبات الأمور التي تعد من وسائل وأساليب الدين، وهل هي من داخل الدين أم من خارجه، يرتبط بإثبات النوع الذي تنتمي إليه تلك الوسائل والأساليب، وهل هي من النوع الديني أو من النوع العرفي والعقلاني، فإن كانت من النوع الديني، من قبيل: شرطية الوضوء وطهارة البدن والثوب للمصلي، وبلوغ مال الزكاة حد النصاب، فلا شك في ضرورة استفادتها من النصوص الدينية، فهي من داخل الدين؛ وأما إن كانت من النوع العرفي والعقلاني، من قبيل أكثر الموضوعات البديهية التي يتم التعرّف عليها وتعريفها بمعزل عن الدين، فهي من خارج الدين.

ثم إن المباني الأصلية للدين تحيل الناس في مورد الموضوعات إلى المعارف العرفية والعقلانية. كما أننا فيما يتعلق بالأساليب نشاهد نوعين من الأساليب، وهما:

النوع الأول: من خارج الدين. **والنوع الثاني:** من داخل الدين. من قبيل طرق وأساليب إثبات الأحكام الدينية المشروطة بالاستفادة من الأدلة الدينية، والمحدودة بالاستنباط من الطرق العقلانية الصحيحة، وليس كل طريق وأسلوب شخصي أو مزاج خاص، من قبيل: الاستفادة من المشاعر السطحية والقضايا الخيالية والمسائل النظرية التي لم يتم إثباتها بعد وما إلى ذلك.

وفي هذا النوع من تعريف وإثبات العقائد الأصلية للدين، علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار أن هذا النوع من العقائد حيث يجب أن يستند إلى المعرفة والعقل السليم، وإن هذا الطريق في تعريف وإثبات العقائد من الموارد التي أمر بها الدين وأكد عليها، يمكن القول: إنها من داخل الدين. ومن الناحية الأخرى، وبالرغم من أن طرق المعرفة والعقل السليم من الأمور الشخصية، إلا أنه يمكن القول: إن الاستناد إليها وإن كان يعد استناداً مباشراً على الأمور من خارج الدين، ولكن من خلال الرؤية العامة بالنظر إلى قوله تعالى: {**لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**}[1]، يمكن القول: إن لهذه الطرق صبغةً دينية أيضاً.

4 ـ هل يجب أن نتوقع من تعريف الدين أن يكون شاملاً لجميع أبعاد الدين، أم يكفي مجرّد الدلالة على أهم الأساليب الدينية؟ وما هو ملاك التمايز بين القسم الرئيس من الأقسام الفرعية؟

[1] - البقرة: 286.

لا شك في أن التعريف كلما كان أعمق وأوسع وكان شاملاً لجميع جوانبه، كان أكثر علميةً وأكثر إقناعاً، وسوف يكون أكثر نفعاً في توظيفه على أعلى المستويات. ولكن هذه الغاية المثالية بشأن التعريفات ـ كما شاهدنا على طول تاريخ العلوم والفلسفات ـ غير قابلة للتحقق. لا سيما بشأن تلك الحقائق الإنسانية التي تتدخل فيها النفس والأنا والشخصية والروح وما إلى ذلك.

إلا أن عدم إمكان تناول هذه الغاية المثالية يجب أن لا يؤدي إلى الركود والتوقف أو التقهقر في العلوم والفلسفات والصناعة والفن والثقافات الطليعية. إن الطريقة العريقة بالنسبة إلى العلوم والعقائد وغيرهما من الحقائق التي تحتاج إلى التعريف والإثبات قامت على بذل الإنسان كل ما بوسعه للحصول على المزيد من القدرة، كيما يكتشف المزيد من الحقائق المتعلقة بالروابط الأربعة (ارتباط الإنسان بالله، وارتباط الإنسان بالإنسان، وارتباط الإنسان بالوجود، وارتباط الإنسان بنفسه)، وأن يواصل نشاطه وجهوده. إلا إنه لم ينتظر في تحقق تلك الحقيقة إثبات جميع أبعادها الظاهرية والباطنية والتعرف بشكل كامل على استعداداتها القابلة للتغير، وإثبات جميع القضايا المرتبطة بتلك الحقيقة على نحو تفصيلي، ليواصل بعد ذلك حركته. لا يمكنك العثور ـ على طول التاريخ ـ على رياضي واحد أحجم عن مواصلة الجهود والنشاط في حقل الرياضيات، لمجرّد أنه لم يعرف حقيقة العدد. كما أن عالم الفيزياء لا يجلس واضعاً يداً على يد بانتظار التعرّف على حقيقة «العلية» في الأحداث الفيزيائية بشكل كامل ويعمل على تعريفها وإثباتها. كما لا يمكن العثور على عالم نفساني تخلى عن عمله وأخذ يبحث عن مهنة أخرى، تحت ذريعة عدم معرفته التامة بـ «النفس» و«الأنا» و«العلم الحضوري» و«إدراك الذات»، والتجسم والعشرات من هذه المفاهيم!!

من خلال هذه المشاهدات التجريبية نستنتج وجوب الاكتفاء بأهم «الأركان الأصلية» لمعرفة الدين، بيد أن اختلاف الدين في هذا النوع من المعرفة عن سائر الحقائق الأخرى يكمن في أن إدراك أهم أركان الدين والإيمان العميق بها يؤدي إلى الارتقاء الروحي للفرد، ولذلك فإن هذا المقدار من المعرفة إما أن يحصل للفرد بسببه انشراح وازدهار روحي، أو أن يؤدي إلى الارتقاء التدريجي في التنوير الديني الآخر.

وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: {**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ**}[1]، و{**الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**}[2]، و{**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا**}[3].

6 / 1 ـ تبويب تعاريف الدين

لقد تم تعريف الدين ـ بسبب تعدد أضلاعه وتشعباته، وبسبب تنوّع الأديان ـ بتعاريف مختلفة. وعليه فإن الصورة الأكثر منطقيةً في التعاطي مع هذه التعاريف المتعددة والمختلفة هو العمل على تصنيفها وتبويبها. وقد تم عرض مختلف التبويبات لتعاريف الدين تبعاً للأغراض العلمية المتنوعة.

أما التبويبات التي حظيت باهتمام هذه الدراسة، فهي عبارة عن:

1 ـ التعاريف العامة التي تخوض ـ بحسب مفهوم الجامع المشترك أو الخصائص المشتركة للأديان ـ في التعاريف الشاملة.

2 ـ التعاريف الماهوية التي تخوض في تحليل ماهية الدين.

3 ـ التعاريف النفسية.

4 ـ التعاريف الاجتماعية.

5 ـ التعاريف الغائية.

6 ـ التعاريف الأخلاقية.

دراسة ونقد التعريفات العامة

سعى الكثير من الباحثين في الشأن الديني إلى صياغة تعريف جامع وشامل للدين، ومن هنا أخذوا يبحثون عن نقاط مشتركة بين جميع الأديان المتعددة والمتنوّعة، للوصول من خلال هذه العناصر المشتركة إلى تعريف عام وشامل للدين. وهذه الطريقة تختلف عن الأساليب المتداولة والشائعة التي تقدم للدين تعريفاً انتزاعياً وفلسفياً. وإن توظيف ما يطلق عليه (فيتغنشتاين) التشابه الأسري، يعدّ واحداً من هذه الأساليب. فإن (S) ـ على سبيل المثال ـ يسعى إلى تقديم تعريف عام للدين على أساس هذا التشابه الأسري، معتبراً

---

[1] - البقرة: 182.

[2] - العنكبوت: 69.

[3] - الأنفال: 92.

نظرية الخلاص في الأديان هي الوجه الجامع والمشترك بين جميع الأديان[1].

ويكمن الغموض في هذا النوع من التعاريف في عدم التمايز بين مقومات الدين والخصائص العارضة عليه. صحيح أن الكثير من أحكام الدين تعد من المشتركات بين الأديان، ولكنها لا تعتبر من مقومات الهوية الدينية. وفي هذا الفصل سوف نتناول بالنقد والتقرير أربعة نماذج من التعاريف العامة والقائمة على الأوجه المشتركة بين الأديان.

1 / 2 ـ تعاريف الدين من منطلق الاعتقاد بما وراء الطبيعة وهدفية الخلق وكونه أخلاقياً

هناك من الفلاسفة المختصين في الشأن الديني من يرى في اتصاف أي منهج بثلاث عناصر اعتقادية رئيسة ما يكفي لإطلاق تسمية الدين عليه، وهذه العناصر الثلاثة هي كالآتي:

أ ـ هناك عالم وراء عالم المحسوسات.

ب ـ إن عالم الطبيعة عالم هادف.

ج ـ إن عالم الوجود يشتمل على نظام أخلاقي.

ويمكن تحليل العنصر الثالث إلى قضيتين، وهما أولاً: إن عالم الوجود بحيث يدرك الخير والشر الأخلاقي. وثانياً: أن عالم الوجود بحيث يقدّر الخير والشر الأخلاقي[2].

المناقشة

هناك بعض الملاحظات التكميلية والنقدية التي يمكن ذكرها في خصوص هذا التعريف:

1 ـ فيما يتعلق بالرؤية الأولى يجب إضافة أن الإنسان بدوره حقيقة ماثلة بين عالم الطبيعة وما فوق الطبيعة.

إن التنافس الديني والعلمي والفلسفي للإنسان في هذا الحد، إنما يأتي في إطار

[1]- انظر: جون هيك، فلسفه دين، ترجمه إلى الفارسية: بهزاد سالك، ص 2.

[2]- انظر: مجلة حوزه ودانشگاه، العدد 3، ص 68.

تطوير ثروته ما فوق الطبيعية التي تضاف له من خلال حصوله على المزيد من أبعاد وحقائق عالم الطبيعة والتمتع بها من الناحية القانونية.

2 ـ إن هدفية عالم الطبيعة تعود إلى اعتقاد جوهري آخر، وهو استناد عالم الخلق إلى إله حكيم مطلق، يستحيل عليه العبث أو القيام بغير المجدي.

3 ـ لقد تم طرح مسألة الله في هذه التعريف بشكل مبهم. إذ إن القول بوجود عالم وراء عالم الطبيعة والمحسوسات يندرج في الإطار الأعم جداً؛ إذ يمكن أن يكون المراد من ذلك عالماً لا يكون وجود الله مطروحاً فيه. كما هو الحال بالنسبة إلى عالم الأساطير والخرافات.

4 ـ ما يقال من أن عالم الوجود بحيث يقدّر الخير والشر الأخلاقي، هل يراد من عالم الوجود فيه خصوص عالم الدنيا فقط، أم يشمل عالم الآخرة أيضاً؟

إذا كان المراد منه مجرد عالم الطبيعة، فإن الكثير من أعمال الإنسان الصالحة والحسنة لا يتم تقديرها ومكافأتها في هذه الدنيا بما يناسبها، كما لا يمكن في هذه الدنيا ـ بسبب ظرفيتها ـ معاقبة الجناة والمجرمين على أعمالهم القبيحة من جميع الجهات. صحيح أن هذا العالم محكوم بقانون الفعل وردّ الفعل، بيد أن ظرفية هذا العالم أقل وأضيق من أن يمكن فيه الرد على جميع أفعال الإنسان الحسنة والقبيحة بما يناسبها. فما لم يتم الإيمان بعالم الأبدية والخلود، لا يمكن لنا أن نرصد عقوبةً أو مكافأةً مناسبةً للأخلاق الحسنة والسيئة.

5 ـ قد نشاهد هذه الأمور الثلاثة المذكورة آنفاً في بعض المذاهب الخاصة ـ ولا سيما المسالك العرفانية ـ دون أن تدعي أنها تمثل ديناً مستقلاً.

6 ـ ليس كل نظام أخلاقي ديناً، إنما الدين هو خصوص النظام الأخلاقي الذي يقوم على الإيمان بالله، أي إنه النظام الذي يكون فيه المعيار والملاك في الحسن والقبح هو الأوامر والأحكام الإلهية. إن المبنى الرئيس في الحسن والقبح الأخلاقي في الدين يقوم على الوحي الذي لا يتطرّق إليه أيّ نوع من أنواع الخطأ والانحراف أبداً.

وإذا كان المراد من عبارة أن عالم الوجود يدرك الخير والشر الأخلاقي، هو أن عالم الوجود مستعد لتقبل الخيرات والشرور، فإن ذلك ـ بالالتفات إلى أن جميع أجزاء عالم الوجود في حالة تسبيح وذكر وسجود ـ يعد مقبولاً من الناحية الدينية. وأما إذا كان المراد من ذلك أن عالم الوجود يصل له علم بالخيرات والشرور الأخلاقية ـ على غرار ما يحصل للإنسان من العلم بهذه الأمور ـ فإن هذا لا يعدّ ضرورةً دينيةً. وعليه فإن مسألة «أن عالم الوجود يكافئ الخير والشر الأخلاقي» يمكن تفسيرها بنوعين من التفسير:

النوع الأول: إن المكافأة في عالم الوجود هي من قبيل القوانين التي وضعها الله تعالى في عالم الوجود. وهذا هو قانون الفعل وردّة الفعل الذي يكون وضعه وتطبيقه مثل سائر القوانين الإلهية الأخرى.

النوع الثاني: أن يكون الله سبحانه وتعالى هو الذي وضع هذا القانون بشكل مباشر وعمل على تطبيقه، تحذيراً وإنذاراً لمخلوقاته.

وعلينا أن ندرك أن هذا الفعل وما يعقبه من ردّة الفعل إنما هو لإنذار الناس فقط، وفي ذلك يقول تعالى: {**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**}[1]. وإلا فإن إمكان تطبيق قانون العدالة الإلهية على جميع الخيرات والشرور ـ بسبب عدم سعة وقابلية عالم المادة والماديات لتطبيقه على نحو مطلق ـ موكول إلى عالم الأبدية. يمكن القول: لقد اشتمل هذا التعريف على ثلاثة موضوعات في غاية الأهمية بالنسبة إلى الدين، وهي صحيحة وجديرة بالقبول، ولكنه تجاهل التكاليف والحقوق الدينية، ولم يتم تفكيكها عن القضايا الأخلاقية، ومن ناحية أخرى لم يذكر شيئًا صريحًا وقاطعًا بشأن الوجود الإلهي المقدس وإشرافه وهيمنته على الوجود، وصفاته الكمالية والمعاد.

2 / 2 ـ تعريف ويب ستون

عمد الفيلسوف الديني المعاصر (ويب ستون[2]) إلى ذكر الخصائص الآتية بوصفها خصائص مشتركة بين جميع الأديان:

---

[1] - المدثر: 38.

[2] - William Alston.

1 ـ الاعتقاد بوجود الكائنات في ما وراء الطبيعة.

2 ـ تمييز الأمر المقدّس من الأمر الدنيوي.

3 ـ الشعائر المتمحورة حول الأشياء.

4 ـ مجموع القواعد الأخلاقية التي يضمن الله أو الآلهة تنفيذها وإجراءها.

5 ـ الشعور الديني الخاص ـ من قبيل: الخشية، والحيرة، والشعور بالذنب، والشكر ـ الذي يتجلى في حضور الأشياء المقدسة وعند القيام بالشعائر والمناسك الدينية.

6 ـ العبادة وسائر أشكال الارتباط بالله أو الآلهة.

7 ـ النظرة العامة والشاملة حول العالم بوصفه كلاً، ومنزلة الإنسان ومكانته من هذا العالم.

8 ـ البناء النسبي العام لحياة الإنسان على أساس هذه الرؤية (الأيديولوجيا).

9 ـ الفئة الاجتماعية المتحدة بفعل العوامل والعناصر آنفة الذكر (الأمة أو الكنيسة).

المناقشة

1 ـ يبدو أن لدى هؤلاء المفكرين حساسيةً تجاه الله عندما يتحدّثون عن الموجودات فيما وراء الطبيعة. وعلينا أن لا ننسى أن هذه الحساسية هي التي دعت بعض البلدان الغربية إلى استبدال كلمة الله في مقدمة دساتيرها بالموجود الأسمى!

إن لازم الدين هو الاعتقاد بوجود الله، وليس مجرّد الإيمان بوجود كائنات في ما وراء الطبيعة. وبطبيعة الحال فإن الاعتقاد بوجود الكائنات في ما وراء الطبيعة ـ من قبيل: الملائكة والنفوس المتكاملة والبالغة أعلى مراحل الكمال والتجرّد والأبدية وما يتعلق بذلك من الحقائق ـ يعد من بين العقائد الدينية أيضاً.

2 ـ إن تمييز الأمر القدسي من الأمور الدنيوية، ليس من الأمور المشتركة بين جميع الأديان.

3 ـ إن الشعائر والطقوس المتمحورة حول الأشياء تعود إلى الأديان البدائية. نعم هناك شعائر ومناسك في الأديان الإلهية، ولكنها ليست بالشعائر المتمحورة حول الأشياء، وإنما هي شعائر تؤدى على شكل عبادات، وتجعل اللامتناهي في الصغر متصلاً باللامتناهي في العظمة. أما الشعائر في الأديان البدائية ـ سواء أكانت على شكل

الطوطم أو التابو أو غيرهما من الأشكال الأخرى ـ فلا صلة لها بالأديان الإبراهيمية.

4 ـ إن الأديان الإلهية ترى أن الله هو المِلاك في القواعد الأخلاقية، وليس مجرد اعتبار الله ضامناً لتطبيق القوانين.

5 ـ إن التمتع بالمشاعر الدينية الخاصة يعدّ واحداً من آثار الاعتقاد بوجود الله. إن الشعائر الموجودة في الدين تؤدي إلى اكتساب الفرد حالات روحانية خاصة. ويجب الالتفات إلى أن بعض الأديان المعروفة بالمذاهب تحتوي على شعائر ذات صبغة خرافية، ولا يمكن مقارنتها بالشعائر الحقيقية في الأديان الإلهية، كما ذكرنا ذلك آنفاً.

6 ـ إن الدين يضمن تحقيق الاتحاد بين الناس. وهذا الأمر بدوره يعد من لوازم الدين وآثاره، وليس من الدين نفسه. وبطبيعة الحال فإن «الأمّة الواحدة» التي تتكوّن بفعل إيمانها الديني لا يمكن مقارنتها بالتشكلات التي تعمل المدارس والمذاهب على تكوينها؛ وذلك لأن غاية الدين تكمن في تنظيم جميع الناس ضمن قافلة واحدة تتجه نحو المبدأ الأعلى. إن اتحاد الأمة الدينية ليس من قبيل التكتلات العرقية أو الجغرافية والسياسية أو التي تجمعها مصلحة آنية من قبيل الدفاع عن الكيان في مواجهة العدو، بل إن الأمر كما جاء في المصادر الإسلامية هو أن المؤمنين في توادّهم وتراحمهم بمنزلة الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى. وإن المؤمنين بمثابة الروح الواحدة، وإن اتصال روح الإنسان المؤمن بالله أشد من اتصال الشعاع بالشمس على ما ورد في بعض الروايات[1].

7 ـ لا شك في ارتباط عالم الوجود بالحقائق القدسية، وأن الأمور القدسية قد تمتاز أحياناً من الأمور الدنيوية. ولكن يمكن القول في الدين الإسلامي: فيما يتعلق بعالم الخلق حيث تكون لجميع أجزاء العالم ـ سواء الداخلي منها أو الخارجي ـ صبغة إلهية، وفي ذلك يقول الله تعالى: {**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى**

---

[1] - جاء في الأصول من الكافي، ج 2، ص 166: عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد، إن اشتكى شيئاً منه وجد ألم ذلك في سائر جسده، وروحيهما من روح واحدة، وإن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها.

يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ}[1]، وقوله: {**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**}[2]، يكون لجميع عالم الوجود ـ باعتبار ما ـ ناحية قدسية.

8 ـ يجب توضيح العبارة القائلة: «الشعائر التي تتمحور حولها الأشياء»، فهل المراد هو وجود عدد من الشعائر في كل دين؟ إذا كان كذلك فهو صحيح ولكن يجب في مثل هذه الحالة استبعاد الشعائر الطوطمية أو التابو وفصلها عن الشعائر والمناسك التي يؤتى بها في إطار العبادات وسائر الاتجاهات المعقولة التي تتجلى على شكل الانتماء إلى ما فوق الطبيعة.

9 ـ يجب تحديد المراد من العبارة القائلة: «إن الضامن لتطبيق تلك القواعد الأخلاقية هو الله أو الآلهة». وهناك في هذا الشأن عدّة احتمالات، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد هو أن الله يساعد الأشخاص ويوفقهم إلى العمل بالقواعد الأخلاقية. وبطبيعة الحال يمكن استخراج هذا المعنى واستنباطه من مصادر الأديان الإبراهيمية (الإسلام والمسيحية واليهودية) بوضوح تام؛ لأن العدل واللطف الإلهي يقتضي أن يضع الله عباده في المسار الموصل إلى سعادتهم المادية والمعنوية.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من «الضامن التنفيذي للقواعد الأخلاقية» هو الاختيار وتحفيز الوجدان الطاهر، دون استناد الأفعال إلى العوامل الجبرية.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من القواعد الأخلاقية، الأحكام والتكاليف والحقوق الدينية من حيث انتسابها إلى الله، أي من حيث أن الواضع لها هو الله، وهو الناظر على الارتباط القائم بين الناس. فإذا كان المراد هو الاحتمال الثالث، كان ذلك أصح من سائر الاحتمالات.

10 ـ «الشعور الديني الخاص ـ من قبيل: الخشية، والحيرة، والشعور بالذنب، والشكر ـ الذي يظهر في حضور الأشياء المقدسة وعند القيام بأداء الشعائر».

---

[1] - فصلت: 53.

[2] - البقرة: 115.

فمن جهة لا يختص هذا النوع من المفاهيم بالدين. لأن كل إنسان عاقل إذا رأى نفسه أمام حقيقة أسمى منه، ستعتريه حالة من الحذر المشوب بالأمل، ومن الطبيعي أن يشعر هذا الشخص بالخشية في داخله. وعليه فإن كل إنسان عاقل يتمتع بذهن سليم وحالة نفسية وروحية معتدلة، إذا أدرك عظمة عالم الوجود اللامتناهي والمحكوم للنظم والقانون، ستعتريه لا محالة حالة من الحيرة السامية (دون التحيّر والشك والتردد البدوي). ولو صدر عن الإنسان العاقل ما يخالف القانون، فإنه من الطبيعي أن يشعر بالخجل، وهذا الشعور يعد نتيجةً لارتكاب الذنب، حتى إذا لم يستخدم أمثال هذه المصطلحات. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشكر والامتنان عند الشعور بالانبساط الروحي الناشئ عن التمتع بالنعم المادية والمعنوية في الحياة، حيث لا يستند ذلك إلى الجبر البحت، فإنه يعد ظاهرةً طبيعيةً. وجميع هذه الظواهر إنما تكتسب صبغةً دينيةً إذا تبلورت في إطار الارتباط القائم بين الإنسان وبين الله.

11 ـ فيما يتعلق بخصوص «العبادة وسائر صور الارتباط بالله أو الآلهة»؛ يجب القول:

في الأديان التوحيدية الإبراهيمية (الإسلام والمسيحية واليهودية) لا تكون الآلهة مورداً للعبادة وغيرها من أنواع الارتباط الديني. بل لا وجود في هذه الأديان لمفهوم «الآلهة»[1].

12 ـ الرؤية العامة بشأن العالم بوصفه كلاً، ومنزلة الإنسان ومكانته في هذا العالم.

إن هذه الرؤية عبارة عن:

أ ـ إن عالم الوجود مخلوق من قبل الله تعالى.

ب ـ لقد خلق عالم الوجود على أساس الإرادة والمشيئة الإلهية، من أجل هدف وغاية كبرى.

إن مقام الإنسان في هذا العالم على النحو الآتي: إنه كائن هام يتمتع بطاقات متنوّعة، ويمكنه من خلالها أن يقيم علاقة المؤثر والمتأثر مع جميع مستويات وأبعاد هذا العالم الذي يعيش فيه، وإن كمية وكيفية تكامل الإنسان رهن بهذه العلاقة.

---

[1]- للمزيد من الاطلاع، انظر: تفسير ونقد وتحليل مثنوي، ج 10، ص 63 ـ 73 (مصدر فاربيى).

يمكن للإنسان أن يتمتع بنوعين من الكرامة:

النوع الأول: الكرامة الذاتية، المعبرّ عنها في قوله تعالى: {**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**}[1]. وهذه الكرامة موجودة لدى كافة أفراد البشر. بشرط أن لا يرتكب الفرد خيانة، فيحرم بذلك نفسه من هذا التكريم.

النوع الثاني: الكرامة الاكتسابية، والمعبرّ عنها في قوله تعالى: {**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**}[2].

13 ـ إن البناء الكلي نسبياً لحياة الإنسان على أساس تلك الرؤية (الأيديولوجية)، يعبرّ عن ذات ارتباط الإنسان بالعالم، ارتباطًا هو النوع الثالث من الروابط الأربعة التي تقوم عى نظامها جميع الأديان الإلهية، وهي كالآتي:

1 ـ ارتباط الإنسان بنفسه وذاته.

2 ـ ارتباط الإنسان بالله تعالى.

3 ـ ارتباط الإنسان بعالم الوجود.

4 ـ ارتباط الإنسان بنظيره في الإنسانية.

وعليه لو قلنا: «إن التنظيم الكلي نسبياً لحياة الإنسان، يقوم على أساس الروابط والعلاقلات الأربعة المذكورة»، فلا إشكال في ذلك.

14 ـ الفئات الاجتماعية المتحدة بفعل العوامل المذكورة آنفاً (الأمة أو الكنيسة).

في هذا الجزء من تعريف الدين، يجب علينا أن نبحث في مسألتين هامتين، وهما:

1 ـ إن ظاهرة قيام المجتمع لا تعد من الأركان المقوّمة لماهية الدين، إذ لو افترضنا أن العالم لم يكن فيه سوى شخص واحد أو بضعة أشخاص من المؤمنين بالدين، فإن هؤلاء وحدهم يستطيعون أن يكوّنوا مجتمعاً أو أمة، ومن هنا نجد القرآن الكريم

[1] - الإسراء: 70.

[2]- الحجرات: 13.

يصف النبي إبراهيم الخليل ـ عليه وعلى نبينا وآله السلام ـ وحده بأنه أمّة، وذلك إذ يقول تعالى: {**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً**}[1]. وبطبيعة الحال كلما كان عدد الأفراد والأقوام المعتنقة للدين أكثر، كان التكوين الاجتماعي للمعتقدين والمؤمنين بذلك الدين (الأمة) أكبر وأكثر انتشاراً.

2 ـ إن الأمة هي تلك الجماعة من الناس المعتقدين بدين، أو إذا أخذنا مفهومها الواسع جداً، فهي الجماعة من الناس الذين يعتنقون أيديولوجيا واحدة أعم من أن تكون دينية أو غير دينية.

إن الكنيسة هي مثل المسجد ـ وسائر المعابد التي يتم بناؤها على الأرض بوصفها مكاناً للعبادة ـ من المراكز التي تقام فيها العبادة بشكل جماعي، إلا إذا تم نقل الكنيسة من معناها الأصلي إلى معنى آخر.

3 / 2 ـ تعريف الدكتور علي شريعتي

وقد بيّن الدكتور علي شريعتي الخصائص المشتركة بين الأديان، على النحو الآتي:

1 ـ إن الدين يعمل على بيان مفهوم الوجود.

2 ـ صحيح بشرط أن يكون المراد من مفهومية العالم هو انتسابه إلى الله وحكمته والمشيئة العالية لتلك الذات المقدّسة، بحيث تكون هدفيتها من لوازم استنادها إلى الحكمة والمشيئة الإلهية. وإن لازم مراعاة هذا الشرط هو الاعتقاد بأن للعالم غايةً نهائيةً. كما أن الشرط المذكور يستلزم مفهومية الإنسان والتاريخ أيضاً، وعليه فإن الهدف والغاية إذا لم تكن منحصرةً بخلق العالم، فإن ذلك يعدّ في الحدّ الأدنى من أسمى غاياتها. ومن هنا كان بإمكان الدكتور علي شريعتي أن يختزل الرقم الأول والثاني ويجمع بينهما في رقم واحد.

3 ـ ثنائية وجود الإنسان في جميع الأديان.

إذا كان المراد من هذه الثنائية: أ ـ الروحي والجسدي، ب ـ الموضوعي والسلوكي،

---

[1] - النحل: 120.

ج ـ الظاهري والباطني أو الناحية الأمرية والناحية الخلقية، كان ذلك صحيحاً.

4 ـ «التقديس في العالم».

يمكن لنا أخذ مفهوم التقديس أو القداسة في العالم من ناحيتين:

الناحية الأولى: إن العالم يستند إلى الحكمة والمشيئة الإلهية، وإن اتصاف العالم بكونه آيةً (سواء في نفس الإنسان أو في العالم الخارجي) يستند إلى هذه الناحية. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: {**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**}[1].

الناحية الثانية: إن استعداد هذا العالم من أجل إعداد الإنسان وتوجيهه وهدايته نحو الوصول إلى الكمال الأعلى الذي يمثل غاية مطمح لجميع الوالهين الذين تحرروا من عقدة التكبرّ والأنا. وقد ورد هذا المعنى في كلام أمير المؤمنين (ع) في جواب من ذمّ الدنيا؛ إذ قال له: «أيها الذام للدنيا...»[2].

5 ـ «تقسيم جميع الأشياء والأمور والحقائق إلى محسوسة وغير محسوسة».

إن هذا التقسيم ليس من خصائص الأديان، رغم أن الأديان ـ طبقاً للحقيقة التي لا يمكن إنكارها ـ تقبل «تقسيم جميع الأشياء إلى محسوسة وغير محسوسة» أيضاً.

6 ـ «الطبيعة الاجتماعية للدين».

إن هذه المسألة ليست من مختصات الأديان أيضاً؛ لأن الحياة الاجتماعية من الخصائص الطبيعية لحياة الإنسان في بيئته سواء كان دافعه إلى ذلك ضرورة توزيع الأعمال بين الناس، أو كان الداعي إلى ذلك هو عنصر القرابة عن طريق التناسل أو اتحاد البيئة والعرق، أو للمقتضيات التي تفرضها طبيعتهم المدنية.

7 ـ «عالمية خصائص الدين».

يجب دراسة ومناقشة هذه المسألة بشكل أدق أيضاً؛ لأن الأديان الإلهية بمجموعها تنقسم إلى قسمين رئيسين، وهما:

---

[1] - فصلت: 53.

[2] - نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم 131.

القسم الأول: الأديان الإقليمية الخاصة بجماعات محدودة في تاريخ الدين. وإن أنبياء هذه الأديان ليسوا من أولي العزم، فهم مقصورون على مرحلتهم الزمنية أو جماعتهم الخاصة.

القسم الثاني: الأديان العالمية من قبيل الأديان المنتسبة إلى دين النبي إبراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ والتي يُعرف الأنبياء فيها بأولي العزم، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد بن عبد الله صلوات الله عليهم أجمعين. وفي غير هذه الحالة يكون المراد هو الخصائص المشتركة بين جميع الأديان. من قبيل: الاعتقاد بالله، والخلود، والتكاليف الشرعية، والحقوق الدينية وما إلى ذلك.

8 و9 ـ «اتحاد الإنسان والطبيعة»، «اتحاد الإنسان والطبيعة وروح الوجود».

إن لهذين الموضوعين معنىً واسعاً للغاية، وليسا من خصائص ظاهرة الدين. هناك من الفلاسفة من يقبل هذا الاتحاد من وجهة نظر فلسفية. كما يذهب العرفاء والمتصوّفة إلى الاعتقاد بهذا الاتحاد وما هو أسمى منه، بمعنى أن الإنسان والطبيعة والروح الكلية للوجود وحتى الله عبارة عن كائن واحد (نظرية وحدة الوجود)، كما كان الرواقيون وجماعة من حكماء وعرفاء الهند يؤمنون بهذه النظرية أيضاً. وعليه فإن الخصيصتين الثامنة والتاسعة لا تختصان بالدين فقط.

10 ـ «هاجس الاتصال والرغبة في تحقيقه».

إن هذه القضية لا تخلو من الغموض أيضاً. والاحتمالات التي يمكن تصورها في هذه القضية، هي كالآتي:

أ ـ إن الشوق والسعي إلى اتصال الإنسان بالله، من قبيل اتصال قطرة الماء بالبحر. إن هذا الاحتمال لا يصح في الأديان التوحيدية؛ إذ إن الذات الربوبية المقدسة أسمى من أن يكون الكائن والموجود الذي خلقه وأبدعه جزءاً من ذاته المقدسة.

ب ـ السعي والرغبة إلى التحول من الإنسانية ـ ذات القابلية والاستعداد ـ إلى التشبّه بالله من طريق الاتصاف بالصفات الإلهية في حدود القابلية التي يتمتع بها الإنسان. إذا كان المراد من هذا الاتصاف هو الحصول على التشابه بالمقدار

الإنساني المحدود، فهو ممكن من وجهة نظر الأديان التوحيدية.

ج ـ إن المراد من الاتصال هو الدخول إلى جاذبية الكمال الربوبي حيث يتحول الإنسان في هذا المقام إلى مظهرٍ وتجلٍ للأنوار الإلهية، دون أن يبلغ المقام الربوبي الشامخ. إن هذا الاحتمال هو من أفضل الاحتمالات التي يمكن تصوّرها في القضية آنفة الذكر.

تنويه ـ إن مصطلح «الهاجس» الذي يحمل في أحشائه التردد في الوصول إلى الكمال ليس صحيحاً، بل إن الشوق والجهد الكبير الذي يمكن التعبير عنه بـ«الكدح» هو الأنسب والأفضل من مصطلحي الهاجس والرغبة التي يمكن إطلاقهما حتى على أدنى مراتب الإرادة أيضاً.

11 ـ «الاعتقاد بالهيمنة والرقي والتعالي والحركة».

إن كلمة «الهيمنة» في هذه العبارة بحاجة إلى توضيح. فإن الهيمنة إذا كانت تعني الحصول على السلطة والقدرة من أجل تنظيم العلاقات والروابط الأربعة ـ وهي: علاقة الإنسان بنفسه وذاته، وعلاقة الإنسان بالله تعالى، وعلاقة الإنسان بالوجود، وعلاقة الإنسان بنظرائه في الخلق ـ فهذا صحيح تماماً، بل يمكن القول: إن الوصول إلى الهدف الأعلى من الدين هو الحصول على هذه الإمكانية. إن تحقيق الهيمنة والسلطة من أجل تنظيم علاقة الإنسان بنفسه والسيطرة عليها هي التي تمكن الفرد من المضي في مسير التقوى (التي هي عبارة عن الصيانة التكاملية للنفس)، وبهذه التقوى ينطلق نحو جاذبية الكمال الأعلى. كما أن الإنسان إنما يستطيع، الحيلولة دون طغيانه وأنانيته واستبداده من خلال تحصيل السلطة والهيمنة التي تمكنه من تنظيم علاقته بالله، ويقوم بحركته المثالية في هذا الاتجاه. إن الإنسان من خلال تحصيل السلطة والهيمنة من أجل تنظيم علاقته وارتباطه العلمي والفلسفي وتأثيره وتأثره مع عالم الوجود، يحقق النجاح والتوفيق في بناء نفسه.

12 ـ «النجاة مما هو موجود، ومن أسر الوجود...».

إذا كان المراد هو التفلت مما هو موجود وقطع العلاقة مع ما هو موجود، فإن ذلك ممنوع في الدين؛ لأن الانقطاع عن الوجود ـ المتمثل بواحد من تلك الروابط الأربعة

الأصيلة المتقدّم ذكرها التي يتعاطى معها الفرد طوال حياته ـ إنما يعني انقطاع الإنسان عن ذاته. ومن البديهي أن نفي الذات يخالف النشاط التكاملي لذات الشخصية التي تمثل الحكمةُ والفيضُ الإلهي اللامتناهي مصدراً لها، والتي يعتبر عالم الوجود ممرّاً لازدهارها، ويعد لقاء الله في الأبدية والخلود الغايةَ النهائية لها. ولا بد من الالتفات إلى أن تحصيل الوجود الذي يعبّر عنه أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ بأنه معبد ومسجد أحباء الله، غير الانفصال عنه، على ما نشهده في المذهب البوذي إلى حدّ كبير.

13 ـ «مفهوم صيانة الإنسان والمحافظة على الحياة والمجتمع».

لا نرى لهذه الفقرة (13) من معنى سوى صيانة الإنسان والحفاظ على الحياة والمجتمع من الأدران والركود والسقوط والتخلف والتقهقر إلى الوراء. وهذا الأمر صحيح في الدين تماماً، ولكن يجب حذف كلمة «مفهوم» من هذه العبارة؛ لأن الذي يعدّ من مختصات الدين، هو ذات الحفظ والصيانة، وليس مفهومها.

14/ 15 ـ «المعرفة والفضول وتوظيف حب الاستطلاع».

تعد المعرفة والبحث من أجل رفع المستوى العلمي بشأن «الذات، والإله، وعالم الوجود، ونظير الإنسان في الخلق» وتوظيف العلم والمعرفة في مسار «الصيرورة» التكاملي، كل ذلك يعدّ من ضرورات الدين.

16 ـ «الفن والجمال».

يجب أن يكون المراد من ذلك هو حب الجمال المحسوس والمعقول الذي تجلى من خلال إضافة تلطيف الروح من خلالها وإعداد النفس للتحليق والانطلاق من هذه المنصة السامية نحو الجمال المطلق الذي تجلّت منه ظاهرة في غاية الصغر في عالم الوجود، الأمر الذي قصّر من المسافة التي توصل الإنسان نحو إدراك الله. كما يجب أن يكون المراد من الفن هو التمتع بالنشاط الفكري والروحي الفني، ووضع الآثار الفنية الأصيلة والبناءة في خدمة الازدهار الروحي وتطوير الطاقات الإنسانية، وليس ذات الجمال والفن الذي كان موجوداً على الدوام لدى جميع الناس في مختلف الثقافات والمجتمعات البشرية.

17 ـ «العشق والعبادة».

لا شك في أن المراد من العشق هو أعلى درجات الحبّ والشغف والاشتياق إلى الكمال الأعلى الجامع للجمال والجلال، ولا يصحّ عدّ هذا العشق من خصائص الدين. ثم إن محض ظاهرة العشق دون تعلقها بالكمال الأعلى الذي يسمى بالمعشوق المجازي (الذي لا يمكن أن يكون هو مراد الدكتور علي شريعتي بالتأكيد) ليس من المستحيل أن يكون من مختصات الدين فحسب، بل اتخذ الدين منه موقف الرافض والمكافح له. إن ابتلاء الفرد بالعشق المجازي يؤدي به إلى استهلاك طاقته واستنزاف جميع ثروته المادية والروحية. وأما عبادة الله ذي الجلال بعد معرفته، فهي من أهم خصائص الدين بل من أركانه الذاتية.

18 ـ «المثالية والإنسان المثالي والمدينة الفاضلة».

يمكن تحليل هذه المسألة إلى قضيتين، وهما:

أ ـ إن المثالية تعني أن الدين هو عين الهدف والغاية المنشودة للناس أو أن الهدف الذي ينشدونه موجود في الدين.

ب ـ إن الدين هو الذي يصنع الإنسان المثالي.

كلتا هاتين المسألتين صحيحة. أما المدينة الفاضلة التي تعني توظيف أفراد المجتمع وطبقاته لجميع الطاقات الإيجابية المتوفرة في الحياة الاجتماعية، فلا شك في أنها من أهم خصائص الدين في بعد الحياة الاجتماعية للناس. كما يمكن أن نستفيد هذا المعنى من الفقرة (19) المتقدم ذكرها أيضاً.

19 ـ «الانتظار، والاعتراض على الوضع القائم، والتحرّك باتجاه تحقيق الوضع المطلوب».

إن المراد من الانتظار ـ بالالتفات إلى المباني الفكرية للدكتور علي شريعتي ـ هو تمني ظهور المجتمع الأفضل والسعي من أجل إيجاد هذا المجتمع والذي سوف تتحقق صورته الأكمل بظهور الإمام الحجة المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف). ولكن لا بد من الالتفات إلى أن الانتظار ليس هو عين الاعتراض على

الوضع القائم دائماً، بل قد يكون ناشئاً من الشعور بالغضب والاستياء من الوضع البائس الذي يشكل عقبةً في الطريق التكاملي لحياة الإنسان.

وأما الاعتراض على الوضع القائم، فيمكن تفسيره على نحوين وهما:

أ ـ إن الاعتراض على الوضع القائم الناشئ من عدم الرضا المقدس عن كل وضع يعارض السعادة المطلوبة للإنسان، يمثل ـ بالنظر إلى الاستعداد إلى التعالي والإصلاح ـ ظاهرةً عامةً لدى جميع الشعوب والأمم ذات الثقافة المعقولة، حتى قيل: إن عدم الرضا المقدس بالوضع القائم من أقوى العناصر التي تحرّك التاريخ وتمضي به نحو الرقي والتقدّم.

ب ـ إن الاعتراض يعني عدم الرضا المقدس على كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الركود وجمود الناس وبقائهم في مستنقع الجهل والفقر وهدر الحقوق، من خلال السعي إلى تغيير اتجاه حركة الحياة نحو الأهداف والأدوات السامية.

20 ـ «الإدراك الذاتي للطبيعة».

يمكن استخراج هذه الفقرة من الفقرة رقم (9) المتقدم ذكرها تحت عنوان «اتحاد الإنسان والطبيعة وروح الوجود». ومع ذلك يمكن لنا أن نستفيد هذا المضمون من الآيات الدالة على تسبيح وسجود جميع الكائنات في العالم، على نحو مستقل أيضاً. كما تمسك بعض المفكرين لإثبات الإدراك الذاتي للطبيعة بقانون «الفعل وردّ الفعل» أيضاً.

ثم إن الدكتور علي شريعتي قد أهمل ذكر ثلاث خصائص في الدين، وهي خصائص في غاية الأهمية، نسوقها على النحو الآتي:

1 ـ كان عليه بيان الأحكام والحقوق والتكاليف والأخلاقيات الدينية وكذلك عبادة المبدأ الأعلى (الله) والاعتقاد بالمعاد، بشكل أوضح وبتفصيل أكبر.

2 ـ الإجابة الحاسمة عن الأسئلة الستة، وهي:

أ ـ من أنا؟

ب ـ من أين أتيت؟

ج ـ إلى أين أتيت؟

د ـ مع من أكون؟

هـ ـ إلى أين سأذهب؟

و ـ لماذا أتيت؟

إذ لا يمكن لغير الدين أن يجيب عن هذه الأسئلة الجوهرية والحيوية.

3 ـ السعادة والفضيلة الحقيقية والتضحية من أجل القيم الإنسانية السامية، من قبيل: الوفاء بالعهد، والدفاع عن الحقوق، والحرية المسؤولة، والعدالة وما إلى ذلك من المفاهيم الأخلاقية الفاضلة. إذ لولا الدين سيكون العالم ساحة نزاع وقتال يتعين فيها على كل فرد أن يحشد جميع طاقته من أجل إشباع غرائزه وأهوائه وأنانيته واستبداده، وإلا لن يكون مصيره إلا الفشل والخسران والهوان.

4 / 2 ـ تعريف غيسلر

يعمد غيسلر[1] إلى تعريف الدين بمعناه الأعم؛ ليشمل كل دين مدّعى. حيث يرى أن الدين يشتمل على خصوصيتين رئيستين، وهما:

1 ـ إدراك الأمر المتعالي.

2 ـ التبعية والتعلق التام والنهائي.

وعليه يكون تعريفه للدين كالآتي: «كل علم بأمرٍ متعالٍ يكون متعلقه التبعية والعُلقة التامّة والنهائية، فهو دين». وقد تم لحاظ عناصر هذا التعريف بالمعنى الآتي:

أ ـ الإدراك: إنما يرى الفرد نفسه واجداً للدين، إذا كان مدركاً لأمر مغاير لذاته.

ب ـ الأمر المتعالي: إن الشيء إنما يكون متعالياً إذا انتمى إلى الماورائيات، وإن كان يعود إلى ما قبل المعلومات المباشرة للفرد. وبذلك تكون حتى الأنا المتعالية في لا شعوري وفي نفوس الآخرين، والظاهراتية لدى كانت من الأمر

[1] - Norman Leo Geisler (born July 21, 1932).

المتعالي، يضاف إلى ذلك أن الأمر المتعالي سابق على المجربات.

ج ـ متعلق التبعية التامة: إن الدين يتضمّن شيئاً وراء التجلي البحت، إنه شيء غير مقيد، وغير نهائي، إنه شيء يودّ الناس لو يخضعون له بإخلاص تام. بمعنى أنه لا يشتمل على الأمر المتعالي فحسب، بل يشتمل على عنوان الأمر الغائي والأمر الذي يعدّ من مقتضيات التبعية التامّة أيضاً. وبطبيعة الحال ينبغي لهذه التبعية ـ على حدّ تعبير إيان رامسي ـ أن تكون تامّةً أيضاً، وأن تكون شاملةً لكل العالم أيضاً، ولذلك يجب أن تكون هذه التبعية تامةً وشاملةً لجميع العالم.

المناقشة:

لا بدّ من مناقشة عدد من الأمور الهامّة في تعريف غيسلر، وعليه نناقش فيما يلي بعض الأمور الواردة في هذا التعريف على النحو الآتي:

1 ـ على الرغم من أن الحقيقة المستفادة من مجموع كلمات غيسلر هي أن «الأمر المتعالي» ـ الذي يجب العلم به والتبعية التامة له والتعلق به ـ هو «الله الكامل المطلق» الذي تحدّثت عنه جميع الأديان صراحةً أو بوصفه من لوازم النص الأيديولوجي، ولكن بسبب حساسية المعرَّف ـ أي: الحقيقة التي تقع مورداً للتعريف ـ يجب التصريح باسم ذلك الأمر. ولو قيل: ليس جميع الأديان تطلق على تلك الحقيقة اسم «الله»، كان الجواب: إن الحقيقة المبهمة حتى إذا أخذت من زاوية توصيف الأمر المتعالي، لا يمكن اعتبارها مبنى أساسياً للدين؛ إذ إن لازم «إدراك وجود الله» و«التبعية له والتعلق التام به» يكمن في أنه خالق جميع الكائنات التي خلقها على أساس حكمته ومشيئته العالية.

يتضح من هذا التحليل أن عبارة من قبيل: «إنما يرى الفرد نفسه واجداً للدين إذا أدرك أمراً غير ذاته» قد تم بيانها مع شيء من التسامح؛ إذ لم يتضح مفهوم الله جل شأنه ـ المطلق من جميع الجهات ـ في العبارة القائلة: «أمراً غير ذاته». وهكذا لا تخلو العبارة القائلة: «إن الشيء إنما يكون متعالياً إذا انتمى إلى الماورائيات» من الغموض والإبهام؛ لأن الانتماء إلى الماورائيات مفهوم عامي، وكان يجب

القول: إن الشيء المتعالي هو الذي يكون فوق وما وراء جميع الأشياء.

2 ـ «أن يعود إلى ما قبل المعلومات المباشرة للفرد». وهذا أمر في غاية السمو، وقد تم التصريح به في الدين الإسلامي بمختلف التعبيرات، من قبيل: «قصدك لي أوصلك إليّ» الذي قاله الله سبحانه وتعالى في جوابه للنبي موسى عندما سأله: «كيف أصل إليك؟». بمعنى أنك بمجرّد أن تقصدني تكون قد وصلت إليّ. ولكن هذا الإدراك ـ بطبيعة الحال ـ ليس مباشراً ومن دون واسطة، حتى في العلم الحضوري الذي يدرك فيه الإنسان نفسه دون توسط شيء آخر؛ لأن إدراك الـ «أنا» في العلم الحضوري لا يكون ممكناً دون نفي «غير الأنا» ولو بشكل خاطف وعلى نحو كلي وإجمالي، في حين أن الإدراك الإلهي إنما يحتاج إلى قصد فقط. وهذا هو معنى عبارة غيسلر حيث يقول: «إن الأمر المتعالي سابق على المجرّبات»، بحسب مصطلح فلاسفة الغرب من الـ «Apriori»[1] الذي يتم الاستناد إليه بشكل خاص في فلسفة إمانويل كانت.

3 ـ يقول: «إن الدين يتضمّن شيئاً وراء التجلي البحت، إنه شيء غير مقيد، وغير نهائي، إنه شيء يودّ الناس لو يخضعون له بإخلاص تام». وهذه القضية بدورها في غاية الرفعة والسمو؛ إذ لا يكتفى في الدين بمجرد المعرفة بشأن الله، بل ما أن يحصل العلم بذلك الوجود المقدّس، حتى يبدأ الشوق الأكيد إلى «الصيرورة» للوصول إلى جاذبيته الربوبية.

4 ـ هناك في عبارة إيان رامسي جملة تحتاج إلى إصلاح قطعاً، وهي الجملة التي يقول فيها: «إن هذه التبعية [إلى الله] يجب أن تكون تامةً، ويجب أن تشمل جميع العالم»؛ وذلك لأن الاغتباط والابتهاج بسبب معرفة العالم، هو غير التبعية له. فالموجود في الدين هو الأمر الأول وليس الثاني. بمعنى أن النشاط حيث يوجد على طبق الحكمة والمشيئة الإلهية السامية، فإن مشاهدة العظمة الملكوتية للعالم تستوجب تبعية الإنسان التامة في حضرة الله، لا أن الإنسان يغدو مذعناً للعالم بشكل صرف. إن عنصراً عظيماً من هذا العالم أو واحداً من الشؤون السامية في هذا العالم يستدعي التبعية والخضوع لخالق العالم. وعلى الإنسان أن لا يكون خاضعاً لهذا العالم، بل

[1] - الاستنتاجي: متقدم من القاعدة العامة إلى الحالة الخاصة، بديهي أو معلوم بالبداهة.

عليه أن يتخذ منه منصة للانطلاق والتحليق نحو الكمال والانشراح والازدهار.

مناقشة ونقد تعاريف ماهية الدين

إن التعاريف التقليدية ـ طبقاً لما تمّ التأكيد عليه في المنطق الأرسطي ـ في مقام بيان هوية الدين. بمعنى التعرف على أن الدين من أي مقولة؟ وما هي العناصر المؤلفة للدين؟ وما هي المقومات الماهوية للدين؟ وقد بلغت بعض التعاريف نوعاً من الحيرة والعجز عن بيان النواة الرئيسة للدين. وهناك منها ما اعتبر الدين عبارة عن مجموعة من العناصر الأصلية في الاعتقاد والأخلاق والأحكام.

وفي هذا الفصل سوف نتناول عدداً من التعاريف ـ التي تقرر ماهية الدين بنحو من الأنحاء ـ بالنقد والتقرير. وهي التعاريف التي ذكرها كل من: سبنسر، وماكس مولر، وبونهافر، وهولاك آليس، وإشبنغلر، وشاكول، وتايلر، وهولباخ، وسانتانيا، وأوتو، وكاسيرر، وسارتر، وديوي.

1 / 3 ـ تعريف سبنسر

يرى الفيلسوف الإنجليزي سبنسر[1] أن الدين عبارة عن الإيمان بحضور شيء مطلق، أو حضور مطلق الشيء المتعذر بحثه. وبعبارة أخرى: إن الدين من وجهة نظره يعني التخبط في بحر الأسرار[2].

المناقشة

يشير هذا التعريف إلى ركن رئيس من أركان الدين، ولكنه يحتوي على الكثير من مواطن الغموض والإبهام، وفيما يلي نشير إلى أهم تلك المواطن على النحو الآتي:

1 ـ هناك أسرار في الدين، ولكن ليس كل ما في الدين يعدّ من الأسرار؛ إذ هناك توجّه من الدين إلى عالم الطبيعة الذي يمثل عالم الخلق، وتوجّه إلى عالم الماورائيات المتمثل في عالم الأمر أيضاً.

وحيث يكون عالم الأمر فوق عالم الخلق، وعناصر إدراكنا لهذا العالم محدودة،

[1] - Herbert Spencer (27 April 1820 – 8 December 1903).

[2]- انظر: بنيادهاي دين وجامعه شنايبى، ص 37 (مصدر فاربى).

فإن المعلومات التي نحصل عليها بشأنه تستند إلى الوحي أو الشهود الإجمالي، وليس هو من قبيل العلوم المتعلقة بعالم الخلق التي تستند إلى الحسّ والتجربة والتعقّل. إن الحقيقة الأعظم والموجود الأكمل الذي خلق عالم الخلق والأمر هو الله، ومع ذلك يمكن إدراكه ومشاهدته بواسطة تهذيب النفس وتصفيتها من الأدران والشوائب. كما ورد ذلك على لسان أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ عندما سأله ذعلب اليماني: «هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين»، فقال: «أَفَأَعْبُدُ مَا لا أَرَى؟»[1].

إن العبارة المنقولة عن سبنسر هي نتاج فهم الأشخاص العاديين؛ إذ كان عليه التفريق بين التخبط في الحيرة العليا ـ التي تحصل للمفكرين الصاعدين بسبب شهود عظمة وجلال عالم الوجود ـ وبين ذلك النوع من الغوص في بحار الأسرار الذي لا يرى فيه غير الظلمات على شتى الاتجاهات.

2 ـ لم يتضح ما هو المعنى المراد من «حضور الشيء المطلق»؟ فهل المراد منه حضور الإنسان أمام ذلك الشيء؟ أم حضوره في عالم الكائنات؟ أم حضور ذلك الشيء في قلوب الناس؟

3 ـ لم يتم في هذا التعريف توضيح ما هو السبب في جعل ذلك المطلق عصياً على البحث والتنقيب؟ لا يخفى أن الكثرة الكاثرة من الفلاسفة والعلماء والمفكرين من الشرق والغرب وعلى طول التاريخ قد بحثوا في قانون العلية والنظم، والشعور بالعظمة والجلال، والإدراك الفطري، والشعور بالتكليف المقدس، والبرهان الوجوبي أو الكمالي، والبرهان الوجودي، واكتشاف أسرار الطبيعة، ومعرفة الذات والنفس، وما إلى ذلك من الأمور كمقدمة للبحث والتعرّف على تلك الحقيقة المطلقة. وبطبيعة الحال فإن ذلك البحث والتحقيق ـ بسبب محدودية الإمكانات والأنشطة والأدوات والوسائل الإدراكية لدى الإنسان ـ لا يمكن أن يطال الذات المقدسة.

وبعبارة أخرى: لا شك في أن المراد من المطلق المتعذر بحثه هو الله، في حين أن وجود الله وصفاته قابلة للفهم من وجهة نظر العقل وبواسطة الشهود الباطني أيضاً. حبذا

[1] - نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، الحكمة رقم 179.

لو تمكن المفكرون الغربيون من إقناع أنفسهم بأنهم يعيشون في عالم يتعذر معه بلوغ كنه الأشياء وحقائقها بما يمتلكونه من المعارف والآراء. ومع ذلك فإن هذا المستوى المحدود من المعارف والآراء الاعتيادية قد ساعد على إدخال مئات آلاف المعلومات في جميع أبعاد حياتنا، وصار بإمكان الإنسان أن يواصل حياته من خلال التقدم والتطوّر الذي تم تحقيقه بفضل هذه المعلومات دون أن يشعر لذلك بذرّة من الاضطراب في دخيلته. ويمكن بيان بعض الأمثلة على أدلة هذا المدعى على النحو الآتي:

1 ـ يكفي وجود مجهول واحد لإثبات بطلان ادعاء العلم في سائر الأجزاء الأخرى.

2 ـ استحالة فصل تأثير العوامل المدرِكة (بالكسر) في الموضوعات المدرَكة (بالفتح) بحيث تقع الحقيقة «كما هي» في إطار الرؤية العلمية، ومن البديهي أن التقليل من تأثير العوامل المدرِكة (بالكسر) للشيء، غير إيصال ذلك التأثير إلى مستوى الصفر.

2 / 3 ـ تعريف آخر لبعض فلاسفة الدين قريب من تعريف سبنسر

«إن الدين مقولة تفوق الطبيعة، حيث يتعاطى مع موجودات وأشياء تتجاوز حدود معرفتنا. إن ما وراء الطبيعة عالم محفوف بالأسرار، وملغز، وعصيّ على الفهم. إن الدين ـ طبقاً لهذا التعريف ـ يعني التأمّل في شيء يفوق المعرفة والتفكير».

المناقشة

1 ـ إن هذا التعريف بدوره ليس دقيقاً أيضاً. فإن الدين ـ طبقاً لهذا الكلام ـ غير قابل للتعريف، ناهيك عن أن يكون قابلاً للفهم أو أن يكون مجدياً. لقد ذهب التصوّر بأصحاب هذا التعريف إلى القول بأن كل ما يحتوي على صبغة مما وراء الطبيعة، فإنه سيتجاوز حدود معرفة الإنسان. في حين أن الدين يحتوي على الكثير من الأمور التي يمكن فهمها وإدراكها. فعلى سبيل المثال يتم الحديث في الدين عن هدفية عالم الوجود، وهذه الهدفية هي من الحقائق التي يمكن للإنسان أن يدركها ويفهمها بعقله السليم.

إن هذا التعريف يصف الدين بأنه غير قابل للفهم والبيان. فإذا كان الأمر كذلك

يجب علينا أن نصف جميع العلماء والمفكرين في الشرق والغرب بأنهم من الذين كانوا يبحثون عن المجهول المطلق! فهل يمكن لنا أن نعتبر أشخاصاً من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وماكس بلانك من الذين كانوا في أبحاثهم ينشدون التعرّف على المجهول المطلق؟! يقول هايزنبرغ: لست أدعي أنني شخص متدين، ولكنني أدعي بأنني شخص في طور التدين والصيرورة الدينية. فهل يتحدث مثل هذا المفكر البارز في كلامه هذا عن المجهول المطلق؟! وهل كان ما قام به كابلر ـ بعد اكتشافه العلمي ـ من رفع يديه إلى السماء قائلاً: «أشكرك يا رب على ما وفقتني إليه من قراءة آياتك وتوظيفها في خدمة عبادك» يناجي المجهول المطلق؟!

بل هناك في الأساس معارف عامة وإدراكات شهودية في حقل الدين للإجابة عن أسئلة الإنسان الجوهرية فيما يتعلق بالروابط الأربعة، وهي علاقة الإنسان بنفسه وذاته، وعلاقة الإنسان بالله تعالى، وعلاقة الإنسان بعالم الوجود، وعلاقة الإنسان بنظيره في الخلق، وهي من قبيل الأسئلة الآتية: من أنا؟ ومن أين أتيت؟ وإلى أين المصير؟ كما يعمل الدين على توظيف المعارف المستندة إلى المشاهدات العلمية أيضاً. كما يمكن توظيف القضايا العلمية من أجل إثبات وجود الله.

إن الدين ـ بحسب هذا التعريف ـ يعني التأمل والتدبّر حول شيء يفوق العلم والفكر. يبدو أن الذين يؤمنون بهذا التعريف هم بمنزلة أولئك الذين ينظرون إلى الكرة الأرضية من مجرّة بعيدة في ضوء باهت، ويبدون رأيهم بشأن ماهية هذه الأرض وما عليها من مليارات الكائنات، ويقولون: «كل ما في الأمر هو هذا الذي لا نستطيع أن نراه»! وفيما يتعلق بهذا التعريف يجب أخذ الأمور الآتية بنظر الاعتبار أيضاً.

2 ـ إن من بين الأركان الهامة في الدين هو الاعتقاد بالحقائق ما فوق الطبيعية، لا أن الدين نفسه مقولة تفوق الطبيعة. لأن الدين يتجلى بوضوح في الواقع النفسي والفعلي والسلوكي والقولي، وبشكل عام في الحياة الدنيوية والعبادات ذات الشكل الفيزيقي أيضاً. كما أن السعادة والفضيلة الحاصلة بفعل الدين تتجلى في هذه الدنيا كما تتحقق في الأبدية. أفهل يمكن القول: إن الحقائق الآتية التي هي من نتائج

الدين أمور ميتافيزيقية وغير طبيعية، من قبيل: السكينة والطمأنينة والهدوء النفسي، والانشراح الداخلي، والالتزام بالقوانين والأصول التي تم وضعها في هذه الدنيا لتنظيم وبناء الحياة الصحيحة للإنسان.

3 ـ إن الذي يجب أن يذكر في التعريف الماهوي للدين هو: الاعتقاد بالله الذي هو أكمل حقيقة تفوق الطبيعة، وكذلك الاعتقاد بالحقائق ما فوق الطبيعية الأخرى من قبيل: الملائكة والأرواح والوحي والإيمان بالمعاد والأبدية والخلود والمسؤولية العامة.

4 ـ إن ما يقال من أن «الدين يتعاطى مع الموجودات والأشياء التي تتجاوز حدود معرفتنا»، ليس صحيحاً أبداً؛ إذ حتى الله الذي هو أعظم حقيقة في ما وراء الطبيعة، يمكن للإنسان من خلال تصفيته وتزكيته لنفسه والعمل على طبق الأصول والقوانين العالية ـ التي تفعّل الاستعدادات والمواهب الإلهية ـ أن يستشعر من خلالها سطوع النور الإلهي في داخله بشكل كامل.

لقد سأل ذعلب اليماني الإمام علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ قائلاً: «هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين»، فقال: «**أَفَأَعْبُدُ مَا لا أَرَى؟**»[1]. إننا لم نشاهد حقيقة الجمال بشكل محسوس، ولكننا نشاهد مصاديقها المتنوّعة؛ فالأزهار ـ مثلاً ـ من تجليات الجمال دون حقيقته. والصوت الجميل يمثل نوعاً من الجمال. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشلال والقمر والخط الجميل وشكل الإنسان والآلاف من مظاهر الجمال الأخرى، يمثل كل واحد منها مصداقاً من مصاديق الجمال. ومع ذلك فإننا ندرك قطعاً الحقيقة العامة للجمال في أنفسنا، في حين أن كل واحد منها لا يشتمل على أي نوع من ملايين الأنواع الأخرى، وهذه الحقيقة هي غير المفهوم العام المجرّد من خصائص أفرادها. من قبيل المفهوم الكلي للإنسان الذي يمكن إدراكه بتجريده من خصائص أفراده من قبيل زيد وعمرو وخالد وغيرهم؛ لأن المفهوم الكلي للإنسان بوصفه مفهوماً تاماً يقبل الانطباق على جميع أفراده، في حين أن الجمال بوصفه مفهوما عاماً لا يقبل الانطباق على مصاديقه وأنواعه المتباينة. لنأخذ ـ على سبيل المثال ـ تلك الموارد لأنواع الجمال المذكورة آنفاً. ستجد أنك لا تستطيع العثور فيها

[1] - نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، الحكمة رقم: 179.

على حقيقة مشتركة بوصفها مفهوماً عاماً لذات الجمال. فليس هناك جامع حقيقي عام بين الخط الجميل والصوت الرخيم أبداً، وعليه فإننا عندما نعمل على تطبيق الجمال على أنواعه، لا يكون الأمر من قبيل تطبيق مفهوم كلي على تلك الأنواع بعد تجريده منها.

خلاصة القول: يمكن لنا أن ندرك الله كما ندرك الحقيقة المطلقة للجمال والعدالة والحكمة وما إلى ذلك. يجب أن نسأل القائلين بهذه العبارات بشأن الدين ـ الذي هو «طبقاً لهذا التعريف يعني التأمل في شيء يتجاوز العلم والتفكير»! و«المتعذر فهمه»! و«الذي يستحيل إدراكه»! ـ ما يلي:

1 ـ هل المدركات العامة في الفلسفات يتم تحصيلها بالعلم والتفكير؟! كلا طبعاً؛ لأن المعلومات الحاصلة من العلم والتفكير لا تنطوي على ذلك الحجم الكبير من الاختلاف الذي نراه في المدركات العامة في العقائد؛ لأن أكثرها يستند إلى الذوق والحدس والشهود.

2 ـ هل تتحقق الاكتشافات والإبداعات في العلوم من خلال العلم والفكر فقط؟! كلا قطعاً؛ لأن الفكر والعلم وإن كانا يلعبان دوراً هاماً للغاية في الاكتشافات والإبداعات، إلا أن الثابت على نحو القطع واليقين هو أن الشهود والإلهامات تمثل الركن الأساس في جميع الاكتشافات والاختراعات والإبداعات.

3 ـ هل يمكن اعتبار جميع الثورات الدينية والاجتماعية التي حدثت على طول التاريخ، وكل تلك التضحيات وآلاف الشهداء في طريق الحق والحرية والعدالة بدوافع دينية، مجرّد أوهام لا تستند إلى الحقيقة والواقع؟!

4 ـ هل كان تحمّل كل تلك الصعوبات والتخلي عن الرفاه والنعيم ولذيذ العيش ومحاربة النفس والهوى من أجل كشف حقائق العالم والإنسان من المنطلقات الدينية، ناشئاً عن طلب المجهول والتحرّك من العوامل والأسباب والعلل المجهولة؟! من الواضح أن الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة هو النفي.

3 / 3 ـ تعريف ماكس مولر

قال ماكس مولر[1] في تعريف الدين: «هو السعي والعمل على تصوير المتعذّر تصويره، وبيان ما لا يمكن بيانه، والشوق إلى اللامتناهي».

المناقشة

إن تعريف مولر إنما هو مجرّد قضية للتعبير عن العجز وعدم القدرة على فهم الدين. فهل يمكن القول: لقد بذلت ملايين النفوس العاقلة والعالمة جهودها ولا تزال من أجل تحقيق أمر مستحيل! وهل يمكن القول: إن آلاف الكتب التي تم تأليفها في موضوع الدين، تبحث في أمر يتعذر بيانه! هل السعي من أجل التعرّف على حقائق من قبيل الجمال ـ الذي هو مفهوم غير محسوس، ومختلَف فيه ـ سعي وراء معرفة أمر لا يمكن فهمه؟! هل من المنطقي أن نقول: إن أعظم الأعمال والتضحيات التي قام بها الأفذاذ على طول التاريخ بدوافع دينية، تعود كلها إلى شيء متعذر تصويره وبيانه؟!

ثم إن مدركات الإنسان بشأن الحقائق الدينية والعمل بها هي التي أضفت معنىً ومفهوماً لسائر معلومات الإنسان وأفعاله وأقواله. ألم يكن الدين وحده هو الذي تصدّى للأجابة عن فلسفة التفاهة إلى هذه اللحظة؟ من البديهي أننا لن نشهد جواباً عن هذه الظاهرة إلا من قبل الدين. والآن يتعين على ماكس مولر وأضرابه أن يجيب عن السؤال القائل: كيف أمكن لهذا الوهم الذي لا يمكن تصويره أن يضفي معنىً وحكمةً على جميع حقائق عالم الوجود؟!

يبدو أن مولر قد ذكر أجزاء أخرى لتعريف الدين، بيد أن المترجمين لم يولوها أهمية. ونحن نكتفي هنا بهذا النقد لنظرية مولر، وهو أنه يرى فيها الكثير من المفكرين والحكماء وعلماء القافلة البشرية، من الذين ألفوا ملايين الكتب في تحقيق المسائل المتعلق بالإلهيات والحقائق ذات الصلة بها، مجرّد أغبياء وحمقى أهدروا حياتهم وطاقاتهم في تصوير ما يستحيل تصويره وبيان ما لا يمكن بيانه. إن أشخاصاً من أمثال: إسحاق نيوتن

[1] - Max Möller.

والخواجة نصير الدين الطوسي وابن سينا وماكس بلانك وجميع المفكرين والعلماء ـ الذين يقول عنهم ماكس بلانك: إنهم كانوا جميعاً من العلماء والفلاسفة المتدينين ـ قد أنفقوا ـ بحسب تعريف مولر ـ أعمارهم في معرفة اللاشيء واللاموجود!

3 / 4 ـ تعريف الدين بأنه مجموعة من العقائد والأخلاق والقوانين

هناك من عرّف الدين بالالتفات إلى عناصره الأساسية، ومن بينها التعريف القائل: «إن الدين عبارة عن مجموعة من العقائد والأخلاق والقوانين الضرورية لإدارة أمور المجتمع الإنساني وتربية البشر».

3 / 5 ـ تعريف بونهافر

عرّف بونهافر[1] الدين بأنه عبارة عن: «نظام ما وراء طبيعي لتفسير مفهوم العالم»[2].

المناقشة

إن هذه التعاريف من أكثر تعاريف الدين عموميةً. فإذا كان المراد هو شمولية تعريف الدين، فإن عبارة «الدين مفهوم» ستكون أكثر شموليةً.

وإذا كان المراد من مفهوم العالم هو أن المطروح في الدين هو مفهومية العالم، فهو كلام صحيح. فإن العالم ـ من وجهة نظر الدين ـ يمثل مظهراً وتجلياً للحكمة والمشيئة الإلهية، وهو مخلوق لغرض وغاية. إن غائية العالم هي مجرّد مفردة واحدة من المفردات التي يعالجها الدين. هناك الكثير من المسائل في الدين التي تمّت الإشارة إليها في هذا التعريف. من قبيل:

1 ـ الاعتقاد بوجود الله الواحد والعالم المطلق، والقادر المطلق، والكامل المطلق من جميع الجهات.

2 ـ الشعور بالإخاء والمساواة والاتحاد ـ بالمعنى السامي ـ تجاه أفراد البشر، ومشاركتهم في أفراحهم وأحزانهم.

3ـ العمل بالحقوق والتكاليف الضرورية لتنظيم العلاقات الأربعة اللازمة والآنف ذكرها.

---

[1] - Dietrich Bonhoeffer.

[2] - انظر: مجلة كلام، العدد: 2، ص 69 (مصدر فارسي).

6 / 3 ـ تعريف آليس

عمد هولاك أليس[1] إلى تعريف الدين بقوله: «الدين هو العلم الحضوري بالاتحاد مع العالم».

المناقشة

في التعاريف التي تؤخذ بالنسبة إلى الحقائق، إذا صار البناء على الاكتفاء بمطلب يثير التعجب، فلا شك في أن هذا التعريف من التعاريف التي تثير تعجب من يطالع مفادها. إذ لا يوجد في هذا التعريف أي قانون أو أصل وموضوع ديني أبداً. وبطبيعة الحال فإن ذات هذه الظاهرة تدعو إلى التأمّل. وتحتوي هذه القضية على المسائل الآتية:

أ ـ اتحاد الإنسان مع العالم (الإنسان جزء من العالم). إن الإدراك الحضوري لهذه القضية يشمل العامي والعالم وحتى كبار الفلاسفة، بمعنى أن جميع الناس حتى من كان منهم يمتلك الحد الأدنى من الإدراك يعلم هذا المعنى.

ب ـ «الإنسان ذات العالم، والعالم ذات الإنسان».

ج ـ يتم طرح مفهوم الله في قضية «اتحاد الإنسان والعالم» بوصفه حقيقةً أصيلةً. في حين لا وجود لأي ذكر لمفهوم الله في تعريف هولاك أليس أبداً.

د ـ إذا أردنا تفسير تعريف هولاك أليس بعد تأويله، تعيّن علينا القول: إن هولاك شخص يعبّر عن وحدة الموجود.

7 / 3 ـ تعريف إشبنغلر

يرى إشبنغلر[2] أن «فلسفة ما بعد الطبيعة الحية والتجريبية عبارة عن اعتبار تحقق ما لا طريق للتفكير نحوه، واعتبار ما بعد الطبيعة حقيقةً، والاعتقاد بوجود عالم بعيد المنال ولكنه واقعي».

يمكن تحليل هذا التعريف المبدوء بعبارة: «فلسفة ما بعد الطبيعة الحية والتجريبية»

---

[1] - Havelock Ellis.

[2] - Oswald Arnold Gottfried Spengler (29 May 1880 – 8 May 1936)

التي لا ربط لها بالدين. يحتمل أن يكون مراد إشبنغلر أن الدين يحتوي على فلسفة ميتافيزيقية حية وتجريبية، إلا أن الجملة اللاحقة هي ذات ما ورد في بعض التعاريف المتقدمة أيضاً. بمعنى: «اعتبار تحقق ما لا طريق للتفكير نحوه». وقد تقدم جواب ونقد هذه العبارة في التعاريف السابقة.

8 / 3 ـ تعريف برسور شاتول وتايلر

يرى برسور شاتول[1] أن الدين ليس سوى الانقياد إلى عالم الأسرار. وقد عمد تايلر إلى تغيير هذا التعريف ـ بغية إيضاحه ـ إلى القول بأن الدين هو الاعتقاد بالموجودات الروحانية وغير العادية. وكلا التعريفين يشترك في النقص وعدم الالتفات إلى الأجزاء الأصلية للدين.

9 / 3 ـ تعريف هولباخ

كان هولباخ[2] يذهب إلى الاعتقاد بضرورة أن يحلّ العلم محل الدين الذي لا يتوفر على المعرفة الشخصية[3]. يرى هولباخ أن المعرفة تقوم على الحس، وهذا يعني أن على الشخص أن يُحلّ العلم محلّ ذلك الشيء الذي كان يعتقد بأنه يشكل مع الدين منشأً لبيان الأشياء؛ لأن الدين لا يقدّم معرفةً محدّدةً أبداً. إن رؤية هولباخ بشأن المسيحية ـ بوصفها خرافةً يعمل القساوسة على التسويق لها وترويجها ـ تأتي بالتوازي مع ادعاء كاوكان الذي يبين الدين في ضوء تلك الحياة الجميلة التي يعمل القساوسة على تعليمها للآخرين.

المناقشة

يسعى هولباخ من خلال استبدال الدين بالعلم، إلى العمل على عزل الدين، ودليله على ذلك أن الدين لا يقدم معرفةً مشخصةً أو محدّدةً.

وعلينا أولاً أن نسأل هولباخ: ما هو دليله على أن الدين لا يقدّم معرفةً مشخّصةً؟ وهل هناك من معرفة أسمى من تلك التي يقدمها لنا الدين من خلال تحريكنا نحو الارتباط مع الله سبحانه وتعالى؟

[1] - James T. Shotwell.

[2] - Hollbach.

[3] - Extrem and Westem Thought, Dictionary of Philosophy and Religion, Milhaml. Rease p. 647.

وثانياً: إن العلم من مقولة الفهم والإدراك. في حين أن الدين من مقولتي «الإدراك» و«الصيرورة» من أجل الوصول إلى الهدف الأسمى من الحياة.

وإن ما يقوله من أن المعرفة تقوم على الحس كلام خاطئ؛ إذ بالإضافة إلى الحس، هناك شيء اسمه التعقّل أيضاً. ولدينا كذلك الإلهام والاكتشاف الذي لا يمكن تحصيله من دون شهود أيضاً.

وثالثاً: إن عمل الحس هو نقل المحسوسات إلى ذهن الفرد، وإن ذات المحسوسات المنعكسة في الذهن لا تعدو أن تكون مجرّد جزئيات محددة، وإلا فإن المرآة والماء الصافي اللذين يعكسان صور الأجسام يجب أن يحتويا على المعرفة أيضاً. علينا أن نؤمن بوجود قوّة باسم التجرّد وانتزاع الأمور الكلية بواسطة العقل كي تتحوّل القوانين العامة والكلية على شكل علم، ومن هنا لا يمكن اعتبار الحس وحده منشأً للمعرفة البشرية فقط.

يذهب هولباخ إلى القول: حيث إن الظواهر كان يتم بيانها في السابق من قبل الدين، يتعين على العلم في المرحلة الراهنة أن يقوم هو ببيانها وتفسيرها بدلاً من الدين.

بمعنى أنه يرى أن الدين كان سابقاً هو المنشأ لبيان الأشياء، وأما حالياً فإن الذي يقوم بهذا الدور هو العلم. ولو افترضنا أن بعض الأديان البدائية في السابق كان البشر يعمد إلى تفسير الأشياء من خلال الاستعانة بها، فهذا لا يعني أن جميع الأديان تعمل على تفسير الوجود من خلال البُعد العبادي للدين. فإننا نجد الإسلام يجعل من الرؤية العلمية عنصراً رئيساً له، ومن هنا فقد عمل الإسلام على إنقاذ العلم ـ في الحدّ الأدنى ـ من الزوال في العصور الوسطى. إن لكل من العلم والدين وظيفته الخاصة، ولا يمكن لأي منهما أن يحل محل الآخر؛ وحيث إن الدين متجذر في وجدان الإنسان لا يمكن لأحد أن يعزله. وكنا نتمنى لو أن هولباخ وأضرابه قد اطلعوا على واقع المجتمعات الإسلامية أيضاً، ليروا كيف عمل الإسلام والمجتمعات التابعة له منذ بداية انتشار هذا الدين على منح العلم أعلى القيم، وكيف تم إنقاذه في القرنين الثالث والرابع للهجرة من براثن السقوط في العصور الوسطى.

إن ما يقوله هولباخ من وجوب استبدال الدين بالعلم، من قبيل قوله بوجوب استبدال العين بالأنف أو الأذن! وعليه لا بد من إخضاع رؤيته بشأن المسيحية بوصفها خرافةً روّج لها القساوسة إلى البحث الدقيق. فهل كان هولباخ وأضرابه يتمتعون بـ «الوجدان العلمي»؟ لو أنهم كانوا يتمتعون بالوجدان والتقوى العلمية فلماذا لم يصرحوا بوجود حقائق وتيارات أخرى من قبيل الإسلام تختلف في حقيقتها عن الظواهر والأنشطة المسيحية؟! فلماذا يعمل هؤلاء السادة على اتهام الأديان الأخرى ويأخذونها بجريرة المسيحية ورجال الكنيسة؟!

10 / 3 ـ تعريف سانتانيا

كان سانتانيا[1] ينظر إلى الدين بوصفه «برزخاً أو حلقة وصل أو قنطرةً بين العلم والسحر».

المناقشة

لو أن سانتانيا كان قد اكتفى في تعريفه للدين بهذه العبارة ـ التي كان صدورها عنه مستبعداً للغاية لو أنه كان فيلسوفاً منظراً ـ لوجب علينا أن نسأله: إن العلم والفلسفة يحتمان عليك أن تعمل على تعريف السحر والعلم والدين أولاً، لتنتقل بعد ذلك إلى بيان مقام كل واحد منها تجاه الآخر. كما أن ذات الانتقاد الذي سبق أن أوردناه على هولباخ، يرد على سانتانيا أيضاً، بمعنى أننا نقوله له: هل تعلم أن السحر وأمثاله مبغوض في الإسلام ومنهي عنه بشدة، بحيث إنه لو استهدف إيمان الناس فإنه سيؤدي إلى الكفر والخروج عن الدين والملة؟ ومن ناحية أخرى هل تعلم أنه لا يوجد مذهب أو مدرسة فكرية أو عقيدة أكثر دفاعاً من الإسلام عن العلم والعقل والفهم على الإطلاق؟!

11 / 3 ـ تعريف أوتو

«لقد حصل رودولف أوتو[2] ـ على غرار ريشل وتروش[3] ـ على مفاهيم تمنى تطبيقها في التاريخ على فلسفة الدين. وبعد حصوله على تلك [المفاهيم] دأب على

---

[1] - Santana.

[2] - Rudolf Otto, (born Sept. 25, 1869, Peine, Prussia—died March 6, 1937, Marburg, Ger.).

[3] - راجع: تعريف ريشل وتروش في الفصل الخامس من كتاب فلسفة الدين ضمن الفقرة رقم: (1 / 5).

تنميتها بانتظام. ولكنه لم يفترض المطلق على مثال أسلافه، وركز في تفسيره للدين على فكرة المقدّس».

المناقشة

هناك الكثير مما يمكن طرحه بشأن هذا التعريف، ولكننا سنكتفي منها بذكر المسائل الآتية:

1 ـ لا شك في أن الاستفادة من التيارات التاريخية لكل ظاهرة هي من الشؤون الإنسانية النافعة والمفيدة للغاية، وقد يكتسب ذلك ضرورةً قطعيةً أحياناً. فعلى سبيل المثال إذا أردنا أن ندرك أهمية المسائل الاقتصادية بشكل كامل، أمكن لنا ذلك من خلال الرجوع إلى التاريخ لننظر هل كانت تلك النظرية مطروحةً على طول التاريخ الاقتصادي بوصفها حاجةً ملحّةً وثابتةً أم لا؟ وبطبيعة الحال يجب علينا التفريق بين الظواهر ذات «الظاهر والباطن»، و«الكمون والتجلي»، و«المادة والمعنى» وبين تلك الظواهر التي لا تحتوي على أبعاد متنوّعة. فعلى سبيل المثال: عندما نرى صورةً لحيوان مرسومة أو منحوتة داخل كهف أو في جبل وأمامها تصوير لعدد من الرجال يقفون أمام ذلك الحيون أو ينظرون إليه، فحيث لا تكون الغاية من ذلك الوقوف أو تلك النظرة أمراً باطنياً ومعنوياً، يمكن أن يكون ذلك معلولاً لدوافع مختلفة، وعليه لا نستطيع التوصّل من خلال مشاهدة تلك المجموعة من التصاوير المجسّمة للحيوان والإنسان أو مجموعة الرجال القريبن منه، إلى الدافع الحقيقي الكامن وراء نحت تلك المجموعة من التصاوير بشكل قاطع. فهل كان الدافع وراء اصطفاف الرجال أمام ذلك الحيوان هو مجرّد النظر إليه مثلاً؟ أم أن هؤلاء الرجال يحملون ذكرى خاصة لذلك الحيوان؟ أم أنهم يتخذون من ذلك الحيوان واسطةً بينهم وبين ما وراء الطبيعة، وما إلى ذلك من الدوافع الأخرى؟ ولذلك لا يمكن لنا من خلال مشاهدتنا لظاهرة أو تيارات متنوّعة في التاريخ أن نتعرف على الدافع الحقيقي الكامن وراءها على نحو القطع واليقين، ولا يمكن لنا تحديد الدافع وراء نشوء تلك الظاهرة أو التيار في تلك الأقوام أو الأمم.

2 ـ ما هو المبنى الذي استند إليه أوتو في تنظيمه لتلك المفاهيم؟ وهل كان ذلك المبنى ثابتاً أم متغيّراً؟ وهل كان ذلك المبنى إقليمياً أم محلياً أم عالمياً؟

3 ـ بالالتفات إلى الأصول الجوهرية للأديان، لا يمكن أن يكون هناك دين مجرد عن الاعتقاد بوجود الله، وتقبّل المسؤولية في الحياة الدنيا، وسلسلة من الأحكام الأخرى. فإذا أخذنا مفهوم القداسة المطروح في هذا التعريف بنظر الاعتبار، كان لازم ذلك هو الاعتقاد بالمطلق، وهذا هو مكمن التناقض في تعريف رودولف أوتو للدين.

12 / 3 ـ تعريف كاسيرر

«لقد نظر كاسيرر[1] إلى الدين بنوع من الارتباط، يحمل في ذاته الطبيعية تضاداً للتفكير النموذجي المستعمل في العلوم».

المناقشة

إن التعاريف التي ترى تضاداً ما بين العلم والدين تحتوي على الإشكال الرئيس. ولذلك لا يمكن لأي مبنى يطرح هذا النوع من الفهم أن يكون مستنداً إلى اعتبار صحيح. ومن بين هذه التعاريف هو هذا التعريف الذي يذكره كاسيرر.

ومن المؤسف أن هؤلاء لا يذكرون تعريفاً للعلم، ولا يذكرون تعريفاً للدين. ويكتفون بمجرد طرح المطالب التي تجتذب إليها الأفكار العادية فقط. والمسألة الملفتة في هذا التعريف هو القول بأن «الدين يمثل نوعاً من الارتباط الذي يحمل في ذاته طبيعةً استعاريةً [أو رمزية بحسب المصطلح المعاصر]». يجب على هؤلاء الكتّاب عند تعريفهم للدين أن يأخذوا الأركان الأصلية والحقائق المنظورة في الدين بنظر الاعتبار. وبالنظر إلى ضرورة هذا المعنى فإننا سنذكر نموذجاً منه لنرى ما إذا كانت هذه الأركان تحتوي فيما بينها على ظواهر رمزية أم أنها بأجمعها من الحقائق التي تم تقديمها إلى البشر على أساس الوحي والعقل والشهود الفطري الأصيل؟

1 ـ إن عالم الوجود حقيقي وإن وجوده يستند إلى الحق؛ وعليه لا يكون العالم من مختلقات الذهن البشري، وإنما يقوم في وجوده على أساس الحكمة الإلهية السامية.

[1] - Ernst Cassirer.

2 ـ إن خالق هذا العالم والوجود هو الله الواحد الأحد الذي لا شريك له ولا مثيل.

3 ـ إن الله سبحانه وتعالى يتصف بجميع الصفات الكمالية وفي الحد الأعلى. من قبيل: العلم، والقدرة، والحكمة، والفيض، والإشراف على الوجود، والعدل، والسيادة المطلقة على عالم الوجود، والاختيار، والاستغناء المطلق، والمحافظة على القوانين القائمة على الوجود، وحب المخلوقات وما إلى ذلك.

4 ـ لقد خلق الله سبحانه وتعالى الناس لغاية سامية تتمثل في الوصول إلى الجاذبية الربوبية.

5 ـ يجب على الإنسان ـ سواء ضمن رقعة «كما هو» أو ضمن رقعة «كما يجب» أن يعيش حياته على طبق الأصول والقوانين الإلهية الحكيمة.

6 ـ إن كل فرد من أفراد «البشر» ما دام لم يصل إلى مرحلة السقوط بسبب الأدران والجرائم والخيانات، ولم يبتعد عن دائرة الشرف والكرامة الإنسانية، فإنه يبقى متحداً مع سائر الأفراد، ويتمثل ضمن الجميع كنفس واحدة أمام الباري تعالى.

7 ـ إن الفرد الذي يحرم نفسه من نعمة العلم والمعرفة ـ مع إمكان تحصيلهما ـ سيكون محروماً من الكرامة الاختيارية أيضاً.

8 ـ إن على البشرية لكي تعلم بجميع مقوماتها الوجودية أن تحافظ على ارتباطها وعلاقتها بذاتها وبالله تعالى وبعالم الوجود ونظائرها في الخلق، كما يجب عليها الاستعانة بالوحي من أجل التعرّف على جميع ضروريات واستحقاقات الحياة المعقولة. وبعبارة أصح: إن المباني النهائية لجميع هذه الأمور تنتهي إلى الوحي التكويني والوحي التشريعي.

9 ـ إن المعاد والأبدية حقيقة. وبالإضافة إلى الأدلة العقلية على ذلك، فإن نفي وجود الله والمعاد والأبدية يستلزم نفي جميع ضرورات الحيات والقوانين الأخلاقية والثقافية في مواجهة الأنانية والاستبداد.

10 ـ لا حدود لرقي الإنسان وتكامله. فهو يستطيع ـ من خلال السعي الجاد في

تنظيم روابطه الأربعة، وهي: ارتباطه بذاته، وبخالقه، وبعالم الوجود، ونظرائه في الخلق، وتحضيره لإجابات علمية وعملية للأسئلة الجوهرية الستة، وهي: من أكون؟ ومن أين أتيت؟ وإلى أين أتيت؟ ومع من أكون؟ ولماذا أتيت؟ وإلى أين المصير؟ ـ أن يذهب إلى أبعد من ذاته بكثير، وأن يتعرض لشعاع الجاذبية الربوبية طبقاً لقوله تعالى: { **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**}[1]. فهل لكل واحدة من هذه القضايا الأصيلة ناحية استعارية ورمزية؟!

13 / 3 ـ تعريف جان بول سارتر

يقول جان بول سارتر[2] في تعريفه للدين: «إن الدين مخطط لصيرورة الإنسان إلها»[3].

المناقشة

إن هذا التعريف ينطوي على الحد الأعلى من المبالغة والإفراط؛ وذلك لأن سارتر يكتفي في هذا التعريف للدين بذكر عبارة منمقة يستحوذ بها على اهتمام العامة من الناس، دون أن يقدم تعريفاً للدين. ومع ذلك يمكن لنا أن نخضع هذه الجملة للنقد والمناقشة.

لم يتم التعرّض في أي واحد من الأديان الإلهية، ولا سيما الأديان الإبراهيمية الثلاثة الكبرى (وهي: الإسلام والمسيحية واليهودية)، إلى «تأليه الإنسان» أبداً. إنما المذكور هناك هو وصول الإنسان إلى «جوار رحمة الحق تعالى»، و«الوصول إلى شعاع الجاذبية الربوبية»، و«الوصول إلى الحدّ الأعلى من الكمال الممكن في حدود الاستعدادات الإنسانية المزدهرة»، و«الدخول إلى الجنة التي تتحقق فيها جميع مطالب ورغبات الإنسان التي يمكنه تحقيقها...».

إن التعبير بـ «تأله الإنسان» وإن كان جارياً على ألسنة العرفاء من المتدينين، ولكن علينا أن ندرك أنهم يريدون بذلك وصول الإنسان إلى مقام ومرتبة من العظمة لا يمكن قياسها بأي عظمة أخرى يمكن للإنسان تحقيقها في هذه الحياة. إن هذا النوع من التعابير

[1] - البقرة: 156.

[2] - Jean-Paul Sartre, (19051980-)

[3] - Sarter, Being and Nothingness, p. 760.

التي يستعملها العرفاء في كلماتهم تقترن في الغالب بمصطلح «الحديدة المحمّاة»؛ حيث تلامس الحديدة ناراً ملتهبةً فتصهرها إلى حد الاحمرار؛ فتكتسب الحديدة بذلك لون النار دون أن تفقد ماهيتها الحديدية. [وبذلك يمكن للإنسان أن ينصهر في ذات الله حتى يكتسب لونه وصبغته، دون أن يفقد ماهيته الإنسانية، وفي ذلك يقول الله تعالى: {صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ }[1]][2].

14 / 3 ـ تعريف ديوي

قال ديوي[3] في تعريف الدين: «إن الدين يعني البحث عن الأهداف العامة والثابتة، رغم مخاطر فقدان الشخصية»[4].

المناقشة

في هذا التعريف كذلك لا نشاهد سوى مفهوم عام من لوازم بعض أجزاء تعريف الدين لا أكثر. ونحتمل بقوّة أن يكون هذا المفهوم العام عبارةً عن الشوق والرغبة إلى مواصلة تعقّب الأهداف المتمثلة على شكل القضايا العامة، من قبيل: الوصول إلى الكمال، والاستفادة القصوى من الجهات المعنوية وما إلى ذلك، في حين أن أكثر الناس ـ بالنظر إلى هويتهم الشخصية ـ يفتقرون إلى هذه الأهداف. ويكمن نقص هذا التعريف ـ مثل الكثرة الكاثرة من التعاريف الأخرى ـ في الأمور الآتية:

أولاً: إن هذا التعريف يطرح الاتجاهات والرغبات الإنسانية المتنوّعة للغاية بكلمة «الهدف» وهي ذات مفهوم واسع جداً، ومن ناحية المنطق العلمي يجب عدم استخدام هذه النوع من الكلمات في التعاريف؛ لعدم اعتبارها العلمي في التعاريف.

وثانياً: إن هذا التعريف ـ مثل سائر التعاريف التي تقدم ذكرها ـ لا يحتوي على أدنى إشارة إلى أصول الدين من قبيل: الإيمان والاعتقاد بالله والأنبياء والمعاد والتكاليف والحقوق الدينية أبداً.

---

[1] - البقرة: 138.

[2] - ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا، المعرّب.

[3] - John Dewey.

[4] - Dewey, Common Faith, P. 27.

وثالثاً: إذا كان مراد ديوي من «فقدان الشخصية» هو عدم وصول الإنسان إلى تلك الأهداف النافعة في هذه الدنيا والموجودة في صلب الأحداث الطبيعية، فلا بد من تغيير المصطلح المذكور قطعاً؛ لأن الأهدف الأسمى للدين هو تطوير الشخصية الإنسانية في طريقها نحو الأبدية، وهو أمر لا يمكن تحقيقه إلا من طريق التقوى والصيانة التكاملية للذات، وكما نعلم فإن التقوى ـ التي تعني الحفاظ على الشخصية من الأدران المتنوعة لهذه الحياة الدنيوية، وإعدادها في مسار الجاذبية الربوبية في الأبدية ـ تحتاج إلى تحمل الكثير من الصعاب والتضحيات، ويمكن اكتسابها والعمل على طبقها. وإذا كانت عبارة ديوي تحمل مفهوماً آخر، فيجب توضيحه بشكل دقيق.

يمكن تفسير مراد جون ديوي على النحو الآتي: إن الدين عبارة عن السعي من أجل الوصول إلى الأهداف العامة والثابتة من أجل تلبية الرغبات والميول الداخلية للإنسان في الوصول إلى الكمال. ولكن الإنسان ـ للأسف الشديد ـ عاجز عن الوصول إلى هذه الأهداف، أو أنه في الحد الأدنى دائماً ما يهدد بالعجز عن الوصول إلى هذه الأهداف المذكورة. إذا كان مراد ديوي هو هذا المعنى، فجوابه: إذا كانت المعتقدات الدينية للفرد مصونةً من الخطأ والانحراف، وكانت جهوده بشأن الأهداف والغايات العليا منبثقةً عن الإخلاص والتقوى بعيداً عن الأنا وحبّ الذات، فإن نتائج ذلك سوف تتجلى في الموارد الثلاثة الآتية:

المورد الأول: إن الهدف العيني، من قبيل: مراعاة التكاليف الصحية، والصدق في القول والفعل، مما يعود أثره على السلامة المادية لذات الفرد والنظم لصالح الحياة الاجتماعية. إن هذا الهدف والغاية الدينية قابلة للتحقق ويمكن مشاهدتها.

المورد الثاني: الهدوء والسكينة والطمأنينة وحسن الظن والانشراح الروحي الدائم الذي لا يمكن تصور لذة أو سعادة أسمى منها في الدنيا. وهذه الأهداف بدورها قابلة للتحقق ويمكن مشاهدتها أيضاً.

المورد الثالث: التحوّل التكاملي للروح واستعدادها للوصول والبقاء ضمن نطاق الجاذبية الربوبية، الذي لا يمكن تصوره وحصوله في الذهن الواعي في العادة إلا من

خلال البوارق الآنية في هذه الدنيا. إن الحصول على هذه النتيجة والوصول إلى تلك الغاية ـ كما جاء في المصادر الدينية، وأشار إليها ابن سينا ـ ممكنة بعد مفارقة النفس (الروح) للبدن. قال ابن سينا في هذا الشأن [ما معناه]:

«واعلم أن هذا الاشتغالات (في مرحلة الحياة) هي ـ كما تعلم ـ نوع من الانفعالات والأشكال التي ترد على النفس ما دامت متصلةً بالبدن. وإذا تأصلت هذه التأثرات والظواهر في نفس الإنسان، فإنها ستبقى ثابتةً حتى بعد مفارقة النفس للبدن، مع فارق أن النفس حيث كانت في مرحلة الحياة منشغلةً بإدارة البدن، لا تعود منشغلةً به بعد مفارقته، وتلتفت إلى ذاتها، وتأخذ بأدراك جميع الأمور...»[1].

15 / 3 ـ معجم أوكسفورد

جاء تعريف الدين في معجم أوكسفورد اللغوي: «إن الدين يعني معرفة الإنسان لسلطة أقوى وغير مرئية»[2].

المناقشة

لا شك في أن هذا النوع من التعاريف ـ التي تصدر للأسف الشديد عن فلاسفة الغرب بكثرة ـ وإن كان بعضها يبين ركناً هامّاً من أركان الدين، ولكن لا يمكن اعتباره بوصفه تعريفاً كاملاً للدين. وإن من بين علل رفض هذا النوع من التعريفات، هو أن أكثر الإشكالات والاعتراضات التي يطرحها السطحيون على الدين، هو هذا التعريف الذي يبين جانباً من الدين، ويسكت عن الجوانب الأخرى التي تجيب عن تلك الإشكالات والاعتراضات. وحتى هذا الركن الهام من تعريف الدين القائل بأنه عبارة عن «معرفة الإنسان لسلطة أقوى وغير مرئية»، يحتوي على نقص جوهري إذ يقصر ارتباط الإنسان على السلطة الأقوى وغير المرئية بالمعرفة المحضة فقط، في حين أن الدين لا يقتصر على مجرّد معرفة الله فقط، وإنما بالإضافة إلى ذلك يجب أن تنطوي تلك المعرفة على توجّه خاص للتعرّض إلى جاذبية كماله، وعلى ضرورة العمل بالتكاليف والحقوق فيما يتعلق بالارتباطات الأربعة، وهي علاقة الإنسان بنفسه وذاته، وعلاقة الإنسان

---

[1] - الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 350.

[2] - Oxford English Dictionary. vol 1. P. 410.

بالله تعالى، وعلاقة الإنسان بعالم الوجود، وعلاقة الإنسان بنظرائه في الخلق، والعمل بالأخلاق الفاضلة والقيّمة التي ينحصر بها تعديل الأنا وحبّ الذات.

16 / 3 ـ تعريف جاسترو

يرى جاسترو[1] أن الدين يتألف من ثلاثة أشياء، وهي:

1 ـ الاعتراف بقوّة أو قوى لا تخضع لاختيارنا.

2 ـ إدراك المقهورية تجاه هذه القوّة أو القوى.

3 ـ طلب الارتباط بهذه القوّة أو القوى.

المناقشة

إن أول انتقاد يرد على هذا التعريف هو أن هناك قوى موجودة في الكون ونحن نؤمن بها، من قبيل: الذرات النووية، ولكننا مع ذلك لا نقول بأن لها منشأً دينياً أبداً. وعليه فليس كل قوة لا تدخل في دائرة اختيار الإنسان تعتبر من أركان الدين. وإنما الذي يعتبر من أركان الدين هو خصوص القوة اللامتناهية المتصفة باللطف والعدل والحكمة والإبداع والخلق والكمال المطلق وما إلى ذلك، والمتصف بهذه الأمور هو الذي يطلق عليه اسم الله.

وأما الانتقاد الثاني على هذا التعريف، هو أنه يجب تفسير إدراك المقهورية تجاه هذا القوّة بشكل صحيح. فإن الإنسان في ارتباطه بالله، وإثر إدراكه لقدرته وعظمته المطلقة، يشعر بنفسه مقهوراً أمام قدرته، لا أنه يكون بمثابة الكائن الضعيف الذي يهرب من سطوة وقوّة وحش كاسر أقوى منه، وقد أدى هذا المنطق بأمثال جاسترو إلى تجاهل جميع أنواع العبادات والمناجات والارتباط الحاصل بفضل معرفة الله القائمة على الأنس والألفة والمحبة والحصول على الطاقة والعشق الإلهي!

ثم أضاف جاسترو إلى كلامه السابق قائلاً: «إن الدين اعتقاد بقوة أو العديد من القوى المنفصلة عنا والمسيطرة علينا».

[1] - Morris Jastrow Jr.

ونتيجة هذا الاعتقاد عدّة أمور، نذكرها على النحو الآتي:

1 ـ الأحكام والقوانين المعيّنة.

2 ـ الأعمال الخاصة.

3 ـ الأنظمة الخاصة التي تربطنا بهذه القوّة[1].

المناقشة

هناك في الدين سلسلة من القوانين، دون أن تكون هناك ضرورة للتشكيلات بذلك المعنى الموجود في بعض المذاهب. وهناك في الدين سلسلة من الأنظمة الخاصة، التي توفر أسباب ومقتضيات الكمال للإنسان. وبشكل عام يجب القول: إن الاعتقاد الديني يبدأ من أولى حالات اليقظة بمعنى إدراك الإنسان أنه جزء من العالم الذي جرى على طبق الحكمة والمشيئة العالية، ليصل إلى أعلى ارتباط بالملكوت الإلهي الذي يغطي جميع حياة الإنسان سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي، حيث يخضع الكل لجاذبية المقام الربوبي. ومن البديهي أن تكون أبعاد وأشكال مثل هذا التيار متنوّعةً للغاية.

مناقشة ونقد تعاريف علم النفس والاجتماع للدين

إن معطيات علم النفس وعلم الاجتماع هي من بين المعطيات الهامة في البحث الديني المعاصر، وذلك لأنها تعمل على تعريف الدين وتفسير الظواهر الدينية على أساس العناصر والآثار النفسية والاجتماعية. إن الكثير من تعاريف المتألهين الجدد للدين ذات صبغة نفسية. ومن هنا تأتي الأهمية البالغة لتقرير ونقد معطيات علم النفس وعلم الاجتماع.

وقد تعرّضنا في هذا الفصل لنقد ومناقشة ثلاثة عشر تعريفاً نفسياً، وهي تعاريف ذكرها كل من: وليم جيمز، وسيغموند فرويد، ويونغ من علماء النفس ما فوق التجريبيين، وشلايرماخر، وصموئيل كينغ، وكارل بارت، وفرايزر، وكوفمان من المتألهين والباحثين في الدين المعاصر. وقد خصصنا تعريف وليم جيمز بالنقد التفصيلي لكونه صاحب الرؤية المخضرم والعريق في علم النفس الحديث.

---

[1]- انظر: بنياد دين وجامعه شنايبى، ص 37 (مصدر فاريبى).

تعاريف علم النفس

1 / 4 ـ تعريف وليم جيمز[1]

أ ـ تفكيره الفلسفي

وليم جيمز (1832 ـ 1910 م) عالم نفس وفيلسوف أميركي شهير، وقد تشابكت خيوط علم النفس لديه مع خيوط فلسفته بشكل معقد. إنه فيلسوف براغماتي وعلى أساس من ذلك فقد اعتبر في علم النفس مؤسساً للمذهب العملاني. كما أن مذهبه في علم النفس يأتي بشكل رئيس ليقف في قبال المذهب البنيوي لوليم وونت[2] (1832 ـ 1920 م)[3]. وأما المؤلفات الهامّة لوليم جيمز، فهي عبارة عن:

1 ـ أصول علم النفس (1890 م). كتاب تقليدي شكل حلقة الوصل بين علم النفس الفلسفي في القرن التاسع عشر، وعلم النفس الفلسفي في القرن العشرين للميلاد.

2 ـ أنواع التجارب الدينية (1902 م). في هذا الكتاب تطابق علم النفس لديه بفلسفته في إيضاح الحياة الدينية، بحيث عمد أولاً إلى تقديم توصيف للظواهر الدينية، ليختم كتابه بعد ذلك بتقديم تحليل فلسفي لأهمية هذه الظواهر[4].

3 ـ المذهب البراغماتي[5] (1907 م). يشتمل هذا الكتاب على نظرية بشأن الحقيقة، حيث تمتزج بما لديه من علم النفس العملاني[6].

لقد عثر جيمز في المذهب البراغماتي على طريق للتوحيد بين العلم والدين؛ لأن التجربة تمثل محكاً للحقيقة برمّتها، وليس هناك من شك في أن التجربة الدينية لكل شخص ظاهرة يجب أن يذعن الجميع لها بوصفها أمراً واقعياً. كما أن هذه الأفكار أخذته إلى القول بالتعددية بالمعنى الشخصي

---

[1] - William James.

[2] - W. Wudnt.

[3] - Conise Encyclopedia of Psychology, p. 951.

[4] - وقد تُرجم جزء من هذا الكتاب (وهو عبارة عن ستة فصول من بين فصوله العشرين) إلى اللغة الفارسية، انظر: وليم جيمز، دين وروان، ترجمه إلى الفارسية: مهدي قائني، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، طهران، 1372 هـ ش.

[5] - Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking (1907), Hackett Publishing 1981.

[6] - انظر: وليم جيمز، پراگماتيسم، ترجمه إلى الفارسية: عبد الكريم رشيديان، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، طهران، 1370 هـ ش.

والأخلاقي أيضاً، ولم يقتصر في ذلك على مجرد بعد الطبيعة فقط.

يتمثل اختبار كل عقيدة في المذهب البراغماتي في التغيير الذي يمكن لتلك العقيدة أن تحدثه في الحياة الشخصية لكل فرد[1].

ب ـ تعريفه للدين

1 ـ إن التنوّع والاختلاف الكثير في تعريف الدين يثبت أن مفردة الدين (Religion) لا تدلّ على موضوع واحد فقط أو شيء مشخّص ومعيّن، بل هي موضوع عام يدلّ على مجموعة من الأشياء والأمور.

2 ـ يجب علينا الاعتراف منذ البداية أننا لن نصل إلى الموضع الذي يخوّلنا إدراك حقيقة وجوهر الدين، إنما سنصل إلى الخصائص والآثار التي يمكن الوصول إليها بحسب المقام والمكان.

3 ـ لا شك في أن باستطاعتي أن أبيّن لكم جانباً من موضوع الدين. ولكن لا يمكن أن نقدم للدين تعريفاً مطلقاً ومنجزاً بحيث ينال رضا الموافق والمخالف على السواء.

وعليه سيكون المذهب عبارةً عن الآثار والمشاعر والأحداث التي تعرض على كل فرد في خلواته بعيداً عن جميع التعلقات الأخرى. بحيث يشعر الإنسان من خلال هذه المجموعة من الأحداث أن بينه وبين ذلك الشيء ـ الذي يدعوه أمراً إلهياً ـ نوعاً من العلقة والارتباط.

وبذلك يكون هذا التعريف قد أرجع الدين إلى التجربة الشخصية.

وبهذا التعريف الذي قدمناه للدين، سوف نبتعد عن الكثير من الاختلافات العقائدية. ولكن يبقى احتمال حصول اختلاف في مورد واحد، يتمثل في كلمة الأمر الإلهي.

وعليه سيكون الدين عبارةً عن ردّة فعل الفرد في مواجهة مجموعة الكائنات، إنها ردّة فعل تحدث بشكل عام في حياة كل شخص (في قبال ردّة الفعل المؤقتة والآنية).

[1] - انظر: إسرائيل إسكفلر، چهار پراگماست، ترجمه إلى الفارسية: محسن حكيمي، ص 134، نشر مركز، طهران، 1366 هـ ش.

المناقشة

«علينا الاعتراف منذ البداية أننا لن نصل إلى الموضع الذي يخوّلنا إدراك حقيقة وجوهر الدين». يجب أولاً أن نعلم أن توقع معرفة حقيقة وجوهر الدين ليس ممكناً كما هو الحال في التجلي الفيزيقي؛ لأن هذه الحقيقة ترتبط بروح الفرد المتصل بالله تعالى، ومن البديهي أنه لا يمكن التعرّف على حقيقة الروح كما يمكن التعرّف على الظهور الفيزيقي، ولا يمكن التعرّف على حقيقة الله كما يمكن التعرّف على الكائن الجسماني. كما نعلم أيضاً أن التنوّع الكثير والاختلاف الكبير في التعريف لا يقتصر على الدين فقط، بل يشمل جميع الحقائق الإنسانية التي ترتبط بشكل ما بالعالم والنفس والتعقل والوجدان البشري. من قبيل: الجمال، والثقافة، واللذة والألم في دائرة التأثر والشعور العالي، من قبيل: لذة العدل والتقوى والاكتشاف والبناء الفني السامي والآلام المقدّسة الناجمة عن الشعور بالبؤس الذي يعاني منه النوع الإنساني بسبب الظلم والجهل والفقر وما إلى ذلك.

من المعلوم بداهةً أن كل مفكر يختار لتعريف الحقائق ذلك البُعد المنسجم مع شرائطه الذهنية والبيئية. وإلى هذا السبب ترجع كثرة تعاريف الثقافة أيضاً، والتي بلغ عددها طبقاً لإحصائية كلاك هان وكروبر أكثر من مئة وخمسين تعريفاً.

وعلى كل حال كما نستفيد في تعريف الحقائق المذكورة من القطبين الذاتيين الداخلي والخارجي، يمكن لنا أن نعمل على توظيف هذا الأصل في معرفة الدين أيضاً. ويقوم استدلالنا على هذا المدعى على النحو الآتي: إننا إذا أردنا تعريف الدين من خلال مجرد الإدركات الداخلية للأفراد، فمن البديهي أن فصل تلك المدركات النفسية من الأوهام والتخيلات وأنواع الدوافع غير الدينية الأخرى، إذا لم يكن مستحيلاً، فإنه سيكون في غاية الصعوبة والتعقيد. فعلى سبيل المثال: إن فصل موجة حبّ الذات عن الشوق إلى الكمال ـ الذي هو من الأصول الثابتة لأنشطتنا الداخلية ـ في غاية التعقيد، إلا إذا تم توظيف الوجدان الخالص، وإن الحفاظ على هذا الخلوص بدوره مسألة في غاية التعقيد أيضاً.

وإذا أردنا أن نعرّف الدين من خلال الاعتماد على الظواهر الخارجية المنطبعة في العالم الخارجي من خلال الدوافع الدينية بعلاماتها وآثارها، فمن البديهي أن أكثر هذه الظواهر العينية لا تقدم العلل والشرائط والغايات بشكل محدّد؛ لأن تلك الظواهر إنما تقع في معرض الاحتمالات المتعدّدة بالنظر إلى العلل الموجدة لها. ويمكن توضيح هذا الأمر من خلال المثال الآتي:

يقول التاريخ: لقد وقعت حرب بين قومين في تلك المرحلة من الزمن، دون أن يذكر السبب أو الأسباب الحسية لاندلاع تلك الحرب، لكي نتمكن من خلالها اعتبار ذلك السبب أو تلك الأسباب بوصفها من العلل التي أدت إلى نشوب تلك الحرب.

لنفترض أننا توجهنا مع مجموعة من المختصين إلى الموضع الذي شكل مسرحاً لأحداث تلك الحرب، للعثور على أسباب الحرب وأخذنا جميع الأدوات والوسائل التي نحتاج إليها، ولكننا مع ذلك لم نرَ غير الأجساد المنتشرة على ساحة المعركة وبعض بقايا الأسلحة المتكسرة والمعدات العسكرية وغيرها من أدوات الحرب والقتال. من البديهي أن مجرّد مشاهدتنا لهذه الأمور لا تقودنا إلى معرفة الأسباب والدوافع الحقيقية التي أدت إلى اندلاع تلك الحرب، وما إذا كانت اقتصادية أو جغرافية أو سياسية أو كانت بداعي الانتقام وحب الأنا وما إلى ذلك من الأسباب الأخرى.

ومن هنا فإننا نقول: إن معرفة الأسباب بالنسبة إلى ظواهر الحرب لن تتجاوز الحدس والاحتمال، ومن هنا سنضطر في تعريف الدين تعريفاً جامعاً للأفراد وطارداً للأغيار إلى الاستفادة من مساحتين رئيستين، وهما: «المساحة الداخلية، والمساحة الخارجية».

1 ـ الواقعيات الداخلية التي يحصل عليها المتدينون سواء من طريق التعقل أو من طريق الشهود ويؤمنون بها أو يفسرون حياتهم بدافع منها.

2 ـ الواقعيات الخارجية، من قبيل: الأعمال العبادية وأداء التكاليف والوفاء بالحقوق، التي تتجلى في العالم الخارجي بدافع من الواقعيات الداخلية.

هناك أنواع من الحقائق النفسية والأنشطة الهامة التي توجد في العالم الداخلي للمتدينين، والتي يمكن لنا أن نأخذها بنظر الاعتبار. ومن بينها:

ـ الآثار المستندة إلى العقل السليم والفطرة والوجدان الخالص، من قبيل: مفهومية الوجود، ووجود الله الواهب للوجود، والأبدية، وحاجة الناس المبرمة إلى الله ومشيئته.

ـ الطمأنينة والسكينة الروحية الكبيرة التي تظهر بسبب مفهومية عالم الوجود وقيامه على النظم والقانون.

ـ أخذ الحياة بجدية واعتبارها أمراً له مفهوم ومعنى.

ـ الإيمان بالقيم العامة الضرورية لرفع نواقص الحياة وتكميل امتيازاتها، من قبيل: أصول القضايا الأخلاقية.

ـ إعداد الإجابات المقنعة على الأسئلة الستة الرئيسة، وهي: (1 ـ من أكون؟ 2 ـ ومن أين أتيت؟ 3 ـ وإلى أين أتيت؟ 4 ـ ومع من أكون؟ 5 ـ وإلى أين المصير؟ 6 ـ ولماذا أتيت؟).

ـ الأصل الكلي والعام للعبادات والتي يجمع بينها إقامة الارتباط مع الله سبحانه، والتعرّض لجاذبيته.

ـ الإيثار والتضحية المستندة إلى الإرادة التشريعية لله في محاربة الظلم والجهل والفقر، واستيفاء حقوق العاجزين.

ـ الإيمان باتحاد الناس أو الاستناد إلى مصادر ذلك الاتحاد، من قبيل: توحيد خالقهم (الله)، واتحاد الهدف والغاية التي يقصدها الجميع، واتحاد أصل وجودهم الطبيعي المتمثل بالتراب، واتحادهم الروحي حيث نشأ الجميع من نفس واحدة، وما إلى ذلك من الاتحادات الأخرى.

ـ إن الأوجاع والآلام لا تصيب المتدين بالخلل الداخلي وسوء الظن والاضطرابات النفسية.

ـ إن الإنسان المتدين والهادف يسير في الطريق السامي للحياة والمتمثل بقوله تعالى: {**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**}[1] وبذلك يشعر أنه ماثل في حضرة الله سبحانه وتعالى.

[1] - البقرة: 156.

ـ إن من بين خصائص الدين الهامة أن المتدين يعتبر جميع حركاته وسكناته في مسار حياته المتمثل بقوله تعالى: {**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**} عبادةً لله. فالعامل الذي يعمل في المصنع من أجل تحريك عجلة الإنتاج يمارس العبادة انطلاقاً من هذا الشعور. كما أن كل طالب علم يمارس النشاط الفكري في التعاطي مع الحقائق وجعلها في خدمة الناس وتطبيقها في حياتهم المادية والمعنوية ابتداءً من المراحل الأولى إلى المراحل العليا إنما يؤدي تكليفاً عبادياً. وعليه فإن المعابد التي يتم بناؤها إنما يقصد منها العبادة والارتباط المباشر مع الله، لا أن طرق العبادة منحصرة بها.

ـ إن كل امتياز يحصل عليه الفرد المتديّن، ابتداءً من الأمور المادية إلى أعلى الحقائق المعنوية، وكل سلطة يحصل عليها، يرى أنها أمانة يجب عليه توظيفها في تنظيم المصالح المادية والمعنوية للناس.

ـ إن العلم والمعرفة تمثل بالنسبة إلى الشخص المتدين أفضل قبس وضع في يده لاكتشاف الحقائق، وعليه أن يوظف هذا القبس على أكمل وجه.

ـ يُعتبر الفن الذي يتم توظيفه في مسار «الحياة المعقولة» للناس من وجهة نظر الدين واحداً من أسمى وسائل تطوير الحياة.

ـ إن الإدارة والقيادة في الدين عبارة عن مجموعة من الأعضاء تدير دفة الكيان الاجتماعي وتعمل على توجيهه في مسار السعادة المادية والمعنوية، وإن المدير والقائد هو بمنزلة الشخص الكامل والسالم الذي يتولى إدارة أعضائه وطاقاته الوجودية.

ـ ليس هناك مذهب فكري غير الدين تمكن من اتخاذ الخطوات الحاسمة والعملية في تعديل أنانية الإنسان الذي أثبت التاريخ أن حبه لذاته يسري في دمائه وعروقه. وإن الإيمان بالله والعمل بتعاليمه وأحكامه، وحده هو الكفيل بمعالجة هذه المرض العضال المتمثل بـ«حبّ الذات».

ـ إن أكثر الثورات والحركات التاريخية البناءة التي كانت بحاجة إلى التحرك والتضحيات الجماعية، إما كانت بتحريك مباشر ووعي كامل من الدين، أو بتحريك

غير مباشر ومن خلال رفع شعارات تعد الناس بالأمور المطلقة. وهي شعارات من قبيل: «السعادة»، و«الإنسانية»، و«العدل»، و«الحرية»، بل وحتى مفهوم «الوطن». ومن البديهي أن الإنسان إذا لم يكن يتوقع المطلق من هذه المفاهيم، فإنه يكون على استعداد للتضحية بنفسه ـ التي تمثل أسمى مطلق في عالم الطبيعة ـ من أجلها.

أما الظواهر والأحداث التي تتحقق في العالم الخارجي بدوافع دينية، فتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الظواهر الخارجية من قبيل الأبنية، وهذه الظواهر بدورها تشتمل على أنواع، من قبيل:

1 ـ المعابد، مثل: المساجد، والكنائس، والأديرة، ومعابد الهندوس والبوذيين والزردشتيين وغيرهم. إن هذا النوع من الأبنية بأشكالها وخصائصها يثبت أنها قد بنيت بدوافع وتوجهات وعبادات دينية. وحيث كانت المعابد من أقدم الأبنية التي ظهرت في جميع مراحل حياة الإنسان على الأرض، وهي ذات خصائص فريدة، لن يتعرّض الإنسان إلى الخطأ في بناء هذه الظواهر الخارجية من أجل العبادة وإظهار الانتماء الديني.

2 ـ الأبنية والعمارات التي تثبت دوافعها الدينية من خلال ما يظهر عليها من الخطوط والنقوش الخاصة. فهناك الكثير من المستشفيات والقوات والآبار والجسور وغيرها من الأبنية التي تظهر الدوافع الدينية لإقامتها من خلال الكتابات والنقوش أو الوثائق المكتوبة على هذه البنية، من قبيل: الأوقاف والوصايا بشكل واضح جداً، من قبيل وقف مشفى السلطان قلاوون، حيث كتب عليه ما مضمونه: «لقد أقام الملك المنصور سيف الدين السلطان قلاوون هذا المشفى خالصاً وحسبةً لله تعالى»[1].

القسم الثاني: الأعمال الخاصة التي يؤتى بها بوصفها عبادة يُتقرّب بها من الله سبحانه وتعالى.

وللأهمية الخاصة التي كان الناس يولونها للدين، فقد أثبت التاريخ كمية وكيفية

[1] - لقد كان هذا المشفى من أعظم المشافي في العصور الوسطى، حيث أقامه السلطان قلاوون في القاهرة عاصمة مصر، وقد عمل لما يقرب من أربعة قرون.

أكثر الأعمال العبادية التي كان الناس يمتثلونها بدافع التقرّب من الله عزّ وجل. واليوم يمكن من خلال التتبّع الكافي رصد كمية وكيفية العبادات العملية التي كان المتدينون يقومون بها في مختلف المجتمعات البشرية. إن الهدف العام من توجه الإنسان إلى الدين يكمن في تلبية الحاجة الأصيلة لوجوده، ويجتهد من أجل التعرّض لجاذبية الكمال الإلهي على الساحتين الداخلية والخارجية.

وأما قول جيمز: «وعليه سيكون المذهب عبارةً عن الآثار والمشاعر والأحداث التي تعرض على كل فرد في خلواته بعيداً عن جميع التعلقات الأخرى. بحيث يشعر الإنسان من خلال هذه المجموعة من الأحداث أن بينه وبين ذلك الشيء ـ الذي يدعوه أمراً إلهياً ـ نوعاً من العلقة والارتباط».

فمن البديهي أن إدراك العلاقة المذكورة وتلك الآثار والمشاعر هي ظاهرة عامة تحدث لكل إنسان متديّن، ولذلك لا يمكن القول: إن الدين مجرّد ظاهرة شخصية.

2 / 4 ـ تعريف كارل غوستاف يونغ

أ ـ كارل يونغ وأفكاره

ولد كارل غوستاف يونغ[1] (1875 ـ 1961 م) في سويسرا، وكان أبوه رجل دين كاثوليكي. وقد أنفق كارل يونغ كل حياته في دراسة الفلسفة وعلم الآثار والكيمياء، ليكرّس اهتمامه في نهاية المطاف على علم النفس. فكان هو مؤسس علم النفس التحليلي على طبق مدرسة زوريخ، حيث أسس هذا العلم بعد الانشقاق عن سيغموند فرويد في مواجهة مدرسة فينا الأولى لفرويد. وقد وصف مادي[2] علم النفس التحليلي بأنه تلفيق بين علم النفس الفيزيقي وعلم النفس الميتافيزيقي[3]. لأن أهم عنصر في علم النفس التحليلي يكمن في البحث من خلال الطريق الماثل أمام العلوم والفلسفة، من أجل الوصول إلى أفق الإنسانية اللامتناهي.

[1] - Carl Gustav Jung (26 July 1875 – 6 June 1961).

[2] - Maddi.

[3] - Maddis, Personality Theory: a companrative Analysis.

لقد ساعد كارل يونغ من خلال كشف اللاوعي الجمعي[1] على وصول الإنسان إلى ما يمكن الوصول إليه من طريق المعرفة التجريبية البحتة[2].

ب ـ الدين

لقد تناول الدين كموضوع أكثر من غيره. إذ كما أشار فإن الدين «لا شك في أنه من أفضل وأكمل تجليات الروح الإنسانية»[3]. وفي سلسلة مؤلفاته البالغة تسعة عشر مجلداً قلما نجد رسالةً لم تتحدّث عن المسائل المتعلقة بالدين. وإن مؤلفاته في موضوع الدين عبارة عن:

ـ «الذكريات، والملاحظات، والأفكار»[4]، وقد قيل بأن هذا الكتاب يمثل وصيته الدينية. وقد احتوى هذا الكتاب على صدام متضاد عنه؛ حيث يشتمل على تجارب دينية زاخرة بحب الله.

ـ «نقد جاد للاهوت والكنيسة وعلم النفس والدين» 1938 م؛ إذ يشتمل على مجموع كلماته في حقل ارتباط علم النفس العملي والدين.

ـ Paracelsica, 1942؛ حيث تعرّض فيه للبحث عن الكيمياء وعلم النفس والدين[5].

ـ «علم النفس الكيميائي» 1944 م، يتضمن إعادته لصياغة الفكر المسيحي، وقراءةً جديدةً لأصول الاعتقاد بالعشاء الأخير وما إلى ذلك.

ـ «جواب لأيوب» 1952 م، حيث يشتمل على بيان خاص ومتضاد لكارل يونغ، وقد عرف بوصفه مسألةً كلاميةً.

ـ أربع صور مثالية، في هذا الكتاب يتناول البحث عن الأساليب الأربعة الممكنة،

---

[1] - Collective Unconscious.

[2] - لقد تحدثت بالتفصيل عن كارل غوستاف يونغ وأفكاره في مقال تحت عنوان (درآمدي بر دين شنايى يونغ)، وقد نشر هذا المقال في مجلة قبسات، العدد: 5 و6، ص 54 ـ 140.

[3] - انظر: فؤاد روحاني، نشر شركت سهامي كتابهاي جيبي، طهران، 1370 هـ ش.

[4] - ترجمه إلى الفارسية: پروين فرامرزي، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، 1376 هـ ش.

[5] - ترجمه إلى الفارسية: پروين فرامرزي، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، 1368 هـ ش.

وهي: الأم، والولادة المجددة، والروح، والمكار. وأما القسم الثالث فيختص بتحليل كارل يونغ لسورة الكهف (من القرآن الكريم).

تعريف كارل غوستاف يونغ للدين

يقول كارل يونغ: قبل أن أتحدث عن الدين، يجب أن أشرح المعنى الذي أراه لهذا المصطلح. إن معنى الدين بما يتناسب وجذره في اللاتينية (Religere) عبارة عن: التفكير بوجدان وباهتمام كامل. وهو الأمر الذي أطلق عليه رودولف أوتو[1] ـ بحسن اختيار ـ مصطلح الشيء المقدس والنوراني.

وعليه، فإن الدين عبارة عن حالة المراقبة والتذكر والاهتمام الدقيق بمعنى العناصر المؤثرة التي يطلق عليها الإنسان عنوان القدرة القاهرة، ويعمد إلى تجسيدها على شكل: أرواح، وشياطين، وآلهة، وقوانين، وصور مثالية، وكمال منشود وما إلى ذلك[2].

وفي الحقيقة يمكن القول إن مصطلح «الدين» يعبّر عن حالة وجدانية خاصّة، قد تمّ تغييرها بفعل إدراك الكيفية القدسية والنورانية[3].

المناقشة

يُشير كارل يونغ في هذا التعريف ـ على غرار وليم جيمز ـ إلى النقطة المركزية من الدين التي هي عبارة عن إقامة الارتباط مع الله سبحانه وتعالى، وهو الارتباط المستلزم لإدراك الكيفية القدسية والنورانية.

ولكن لا يمكن اعتبار هذا التوصيف تعريفاً كاملاً للدين، وذلك ليس من حيث عدم اشتماله على ذلك النوع من التأثر والإحساس الذي أدخله وليم جيمز في تعريف الدين فحسب، بل من حيث تجاهله للجزء الثاني والرئيس من الدين المتمثل في العمل والسعي على أساس الارتباط بالله والحصول على الكيفية القدسية والنورانية.

إن الاعتراض العام الذي يتم توجيهه إلى هذا النوع من التعاريف ذات البُعد

[1] - Rudolf Otto (1869 – 1937).

[2] - انظر: المصدر أعلاه، ص 8.

[3] - انظر: المصدر أعلاه، ص 9.

الواحد، هو أنها تحرم البشرية من الاتصاف بالدين؛ إذ من خلال التعرف على تلك الامتيازات الفريدة الموجودة في الدين يمكن للقافلة الإنسانية أن تتمتع بالحياة المعقولة والهادفة والعامرة بالرخاء والازدهار.

3 / 4 ـ تعريف هيردر

لقد كان هيردر[1] في طليعة أولئك الذين اعتبروا الدين بشكل داخلي وشخصي تابعاً للشعر والأساطير.

المناقشة

أولاً: هناك الكثير من الأشخاص الذين بذلوا التضحيات من أجل الدين على طول التاريخ. فكيف يمكن تصور أن هذه التضحيات الجسام لم تكن إلا من أجل الشعر والأساطير؟!

نعم، قد يلجأ البشر إلى الشعر والأساطير في تفسير الدين، ولكن هذا لا يعني أن يكون الشعر والأساطير أساساً للدين.

وثانياً: إذا اعتبرنا المعتقدات الدينية لبعض الشعوب البدائية والمتخلفة عن ركب العلم والثقافة والحضارة تابعةً للأشعار والأساطير ـ وهو أمر لم يثبت بدليل ـ فإن هذا لا يعني تعميم الحكم على المعتقدات والشعائر الدينية لمجموع القافلة البشرية الممتدة من صدر التاريخ إلى يومنا هذا، والتي عمّت جميع أرجاء العالم وآمنت بها الآلاف المؤلفة من العلماء والفلاسفة والمفكرين الذين قامت الحضارات على عواتقهم وجهودهم الحثيثة. فهل يمكن القول بأن العقائد والأعمال الدينية لأمثال ابن سينا، والفارابي، وابن رشد، وأبي ريحان البيروني، وابن خلدون، والمولوي، وصدر المتألهين، والميرداماد من علماء الشرق، وأضرابهم من الكاملين من علماء الغرب، ناشئة من الأساطير وأشعار الأولين؟! إن الاستدلال الذي يقدمه هيردر في تفسير أسباب النزعة الدينية شبيه باعتبار أسباب رؤية قدامى الإغريق إلى العناصر المؤلفة للأجسام، والتي هي عبارة عن: الماء والنار والتراب والهواء، والقول بأنها تعود إلى

[1] - Johann Gottfried Herder (25 August 1744 – 18 December 1803).

ذات جذور تحقيقات وآراء كبار علماء الفيزياء في العالم الاستثنائي المعاصر أو عظمة الذرات الجذرية في عالم الطبيعة، من قبيل التحقيقات الميكانيكية لكوانتمي!!

وثالثاً: لنفترض أن الدين بشكل داخلي وشخصي ينتهي إلى الأساطير والأشعار (الإحساس العذب القائم على الحذف والاختيار بين حقائق الوجود)، فهل تعد نسبة الدين الإلهي الكامل إلى الشعر والأساطير أكثر منطقيةً من نسبة الإنسان الكامل من جميع الجهات أو من جهات كثيرة إلى الكائن ذي الخلية الواحدة؟!

إنك لا تستطيع أن تبحث عن موقعية الأشخاص المتقدمين حالياً من الناحية البيولوجية والفسيولوجية والسايكولوجية (النفسية) والذهنية، مع امتلاكهم لمئات القابليات المذهلة، من خلال دراسة الكائنات ذات الخلية الواحدة. كما لا يمكنك العثور على سرّ عظمة الروح الدينية من قبيل: الإيمان، الذي يشكل أساساً لجميع القيم، ويمكنه أن يستعرض إمكاناته الخارقة في مواجهة الوجود، عند كائن أحادي الخلية. أفهل يمكن لك أن تشاهد حقيقة الجمال ـ التي يمكن إدراكها لوحدها من خلال مشاهدة آلاف أنواع الجمال ـ من خلال الاقتصار على مشاهدة كائن أحادي الخلية فقط؟!

4 / 4 ـ تعريف شلاير ماخر

يعمد شلايرماخر[1] إلى ربط الدين بالإحساس، وبشكل جزئي بالإحساس بالتبعية. وقد عمد إلى صياغة تعريفه للدين على أساس التعلق المطلق[2].

المناقشة

يجب التذكير بأمرين هامين في هذا التعريف:

الأمر الأول: صحيح أن أساس الدين يتعلق بالإحساس بالتبعية للمطلق، ولكن يجب الالتفات إلى أن هذه التبعية ليست هي السبب في استمرار ضعف الإنسان لجهة التبعية، بل إن التبعية للمطلق تعني التعلق بالله بوصفه العامل الأقوى في

---

[1] - Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

[2] - Schleier Macher. The Christian Faith, p. 12, Religion, p. 275.

هيمنة «الأنا الإنسانية» وبسطها على عالم الوجود. ومن خلال هذا الشعور بالتبعية تمكّن المؤمنون بالله من اتخاذ أكبر الخطوات في إطار بناء الحضارات والتحولات التكاملية. إن هذه الحركة القوية تمثل شرطاً ضرورياً لجميع الأنشطة التكاملية على طول التاريخ. بمعنى أن الحركة الإيجابية التي بدأها الإنسان في أي نقطة من التاريخ، سواء في الحقوق والسياسة أو في الاقتصاد والأخلاق والثقافة بشكل عام، إنما تمّ له ذلك في بداية الأمر من خلال رفع شعار المطلق، من قبيل: الإنسان والإنسانية، والتكامل وتطوير السعادة الإنسانية، وإثبات ضرورة تبعية أفراد المجتمع لهذا المطلق، ليطلق بعد ذلك إشارة الانطلاق والحركة الجماعية للقافلة البشرية.

الأمر الثاني: إن هذا المفكر ـ مثل سائر المفكرين ـ قد اكتفى من تعريف الدين بمجرّد بيان الدافع الأساسي للدين المتمثل بالشعور بالتبعية لله، وأهمل ذكر الأجزاء الأخرى من التعريف.

5 / 4 ـ تعريف فوير باخ

«طبقاً لرؤية فويرباخ[1] فإن الدين عبارة عن إسقاطات الكيفيات الإنسانية على الكائن الأسمى. وبذلك نجد أوغسط كونت، وفويرباخ يبحثان عن تأسيس دين جديد للبشرية»[2].

المناقشة

يرى فويرباخ أن الإنسان يعمد إلى إسقاط صفاته الإيجابية، من قبيل الرحمة والمحبة، على موجود سماوي. بمعنى أن الله هو من صنع الإنسان، وليس له من وجود خارج الذهن والإحساس البشري.

لا يعدو أن يكون هذا الكلام مجرّد نظرية سطحية لتفسير ظاهرة الدين، حيث يتم توظيف الظواهر الذهنية والأنشطة النفسية غير الناضجة. لا يمكن لنا أن نتصور أحداً من العلماء والفلاسفة في الشرق والغرب أو حتى واحداً من عقلاء البشر ينحت

[1] - Ludwig Andreas Feuerbach.

[2] - Dictionary of Philosophy and Religion p. 647.

لنفسه مثل هذا الإله ليعبده. وقد أكد الإسلام على هذه الظاهرة، حيث يقوم كل شخص على إسقاط صفاته على الله بشكل طبيعي، ومن ذلك الكلام القائل: «كل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق لكم ومردود إليكم». وعلى الرغم من إمكان إثبات وجود الله من خلال مشاهدة النظم والقانون الذي يسود العالم، إلا أن الارتباط بذلك الوجود المقدّس، هو ارتباط شهودي وليس مجرد تصور وانعكاس ذهني. لا شك في أن أمثال فويرباخ لم يدققوا أو يحققوا في أدلة إثبات وجود الله وطرق شهوده الواردة في كلمات طلائع العلم والحكمة.

6 / 4 ـ تعريف كوفمان

يرى كوفمان[1] أن الدين يمتد بجذوره في أمنية الإنسان وتطلعه إلى السمو والتعالي[2]. يتمثل الإنسان في هذا التعريف قرداً يتوق إلى أن يصبح إلهاً، فهو أبداً يعبد الأهداف والغايات المثالية ويتخبط على شتى الاتجاهات لكي يبلغ الكمال. إن الإنسان قرد أسكرته فكرة التحوّل إلى إله!

المناقشة

إن الإشكالات على هذا التعريف كثيرة، ومن هنا سنكتفي بذكر بعضها على النحو الآتي:

أ ـ كيف يمكن لهذا المفهوم العظيم وعلى أي أساس أو دافع تمكن من التسلل إلى ذهن هذا القرد؟! وهل تسلل من مفهوم الله بوصفه ذاتاً مطلقةً لا نهاية لعلمه وقدرته وحياته وفيضه وجماله وجلاله الذي تجلى لعقل وقلب الإنسان بالنسبة إلى موجودية القرود قبل الإنسان المتكامل أيضاً؟! ما هو الدليل على إثبات هذا الادعاء الخيالي؟!

ب ـ هل شوهد قرد واحد من بين جميع أجيال القرود التي مضى على وجودها وظهورها على الأرض مئات القرون، يحمل الخصائص المذكورة؟!

ج ـ يجب الالتفات إلى العبارة الآتية من كلام كوفمان:

ظهور الصناعات وظهور الإنسان. ربما كان تكرار هذا الموضوع عديم الفائدة،

[1] - Coffman.

[2] - Walter Kufman, Critique of Religion and Philosophy, p. 9 – 354.

حيث تلف هذه الحادثة العظمى ـ الحائزة على أهمية قطعية في تاريخ الكرة الأرضية ـ حُجبًا كثيفةً من الأسرار، وربما لن تتضح لنا كيفيتها أبداً. وكل ما نعلمه هو أن أكثر علماء الآثار ينسبونه في الحد الأدنى إلى ما قبل مليون سنة، أي العصر الرابع من معرفة الأرض. إن أحدث الاكتشافات في علم الآثار المرتبط بمعرفة الإنسان بدلاً من تحديد تاريخ هذا الموضوع، تؤكد أن مبادئ الإنسان أكثر تعقيداً وغموضاً من ذلك، وأن هذا الغموض يزداد يوماً بعد يوم.

إن الاكتشافات الحديثة بدلاً من التقدم البسيط في الاتجاه الواحد الذي كان متصوراً في السابق، أخذت تكشف عن فروع متعددة ومتباعدة، وأنه قد ظهرت لفترة وتفرّعت ثمّ بادت وانقرضت، لتبقى منها سلالة واحدة، لتظهر في البداية على شكل الإنسان الحديث[1] أو الإنسان العاقل والمتقدم للإنسان الراهن. وقد سبق لعلم الآثار أن يبني نظامه التعليمي على أن الإنسان المعاصر ينحدر من شجرة الإنسان القرد أو إنسان جاوة (البيثكانتروب)[2] المتكامل تدريجياً حيث كان في بدايته على شكل الإنسان النياندرثالي[3]، ليتجلى على شكل الإنسان الكرومنيوني[4]. واليوم بعد الكثير من الاكتشافات الواسعة والمتعددة في كل من أوربا وآسيا وأفريقيا اتضح أن المتحجرات المكتشفة لا تنتمي إلى سلسلة واحدة ومتعينة، بل تنتمي في الحد الأدنى إلى أربع سلالات مختلفة، وإن أجدادنا أو أجداد الإنسان العاقل ـ بعبارة أدق ـ لا ينتمون إلى الإنسان الكرومنيوني ولا النياندرثالي ولا الهايدلبيرغ، ولا هو منحدر من الإنسان القرد أو إنسان جاوة، ولا من ذلك الإنسان الصيني أو السينانثروب[5] لينحدر أسلافنا الحقيقيون من سلسلة ما قبل «الإنسان العاقل» التي بقيت متحجراته مجهولةً وغير واضحة المعالم[6].

د ـ لا يقدم كوفمان أي توضيح بشأن الأسباب التي دفعت هذا القرد من بين

[1]- (Homosapiens): الإنسان الحديث بوصفه نوعاً بيولوجياً. المعرّب نقلًا عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي ـ عربي).

[2]- (pithecanthropus) إنسان جاوة: إنسان بدائي منقرض وجدت بقاياه في جاوة. المعرّب نقلًا عن المصدر أعلاه.

[3] - (Neanderthal): نياندرثالي: منسوب إلى وادي النياندرثال بألمانيا حيث وجدت بقايا هيكل عظمي لإنسان قديم. المعرب، نقلًا عن المصدر أعلاه.

[4] - (Cro-Magnon): الكرومنيوني: منسوب إلى إنسان قبتاريخي وجدت بقاياه في كهف كرومتيون بفرنسا. المعرب، نقلًا عن المصدر أعلاه.

[5] - (Sinanthropus) أو (Peking man): إنسان بكين: إنسان منقرض عاش قبل 350000 سنة خلت. المعرب، نقلًا عن المصدر أعلاه.

[6] - انظر: بيير روسو، تاريخ صنايع واختراعات، ترجمه إلى الفارسية: حسن صفاري، ص 19 ـ 20.

عشرات بل مئات الأركان والشؤون الدينية إلى الاكتفاء بمجرد اختيار التوق إلى تقمص شخصية الإله فقط؟! وهل شوهد من القرد ظاهرة أو حركة تثبت رغبة وتوق هذا الحيوان في الوصول إلى الله؟!.

7 / 4 ـ تعريف صموئيل كينغ

قال صموئيل كينغ[1] في تعريف الدين: «الدين عبارة عن الإيمان بقوى ما وراء الطبيعة أو القوى الخفية الناشئة من الشعور بالخوف والفزع والعبودية».

المناقشة

أ ـ إن هذا التعريف للدين ـ مثل الكثير من التعاريف الأخرى ـ إنما يذكّر بجذور ودوافع الانتماء للدين، وليس تعريفاً للدين نفسه.

ب ـ إن الشعور بعظمة الله سبحانه وتعالى، وهيمنة وسلطان ذاته المقدسة على جميع عوالم الوجود بما في ذلك الإنسان، لا يؤدي إلى ذلك الخوف والفزع النفسي الذي يعتري السنور مثلاً عندما يواجه حيواناً كاسراً أقوى منه ويريد أن يفتك به ويتخذ منه طعاماً يشبع به جوعه. لأن هذا النوع من الخوف والفزع ـ على نحو ما ذكر ـ يعود إلى حاجة الكائن الأقوى لجهة من جهات الموجود الأضعف والعاجز. ومن ناحية أخرى فإن تلك الطائفة من الأديان القائمة على أساس الدين الإبراهيمي العام، ترى أن الله سبحانه وتعالى هو منشأ الفيض والوجود بالنسبة إلى جميع المخلوقات، وأنه بدافع الحبّ لها يريد لها الفضيلة والكمال، وقد منح الإنسان لذلك أفضل أدوات الإدراك، من قبيل: العقل والقلب والوجدان. إن الله سبحانه وتعالى ليس عنصر خوف أو فزع، بل إن عامل الخوف والفزع هو الإنسان نفسه الذي يحرم نفسه من الفيض والعناية الإلهية بسبب أنانيته واستبداده.

ج ـ لا وجود للقوى الخفية في الأديان الإبراهيمية العامة (أي: الإسلام واليهودية والمسيحية). قد يمكن تصوّر القوى الخفية في الأساطير وأنواع السحر وأمثال ذلك، ولكن لا يمكن تصور ذلك في الأديان الإلهية. وبطبيعة الحال يمكن القول: هناك حقائق تفوق الطبيعة، ولا يمكن فهمها بالعلوم والآراء العادية للبشر،

[1] - Samuel King.

وإن عدم الفهم هذا موجود بشأن حقيقة «الروح» وحتى «الأنا» وما إلى ذلك من الحقائق الجذرية من قبيل الذرات الجوهرية ونحو ذلك.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى روبرت لوي؛ إذ يرى الدين ردة فعل لا إرادية وطبيعية في مواجهة الظواهر الخارقة للعادة والخفية والمخيفة في الطبيعة.

8 / 4 ـ تعريف إجناتس جولدسيهر

يرى إجناتس جولدسيهر[1] أن الدين من تجليات الروح البشرية.

المناقشة

إن هذا التعريف من أكثر تعاريف الدين عموميةً؛ ولو اكتفينا بذات هذه الجملة، فذلك لأن «تجليات الروح البشرية» في غاية التنوّع، ولذلك لا يشتمل هذا التعريف على ما يساعد على معرفة الدين. نعم يمكن القول إن مراد جولدسيهر هو تجلي عظمة الروح التي لا تظهر إلا في الانتماء الديني فيما يتعلق بالارتباط مع الكمال الإلهي المطلق، وليس في أي نوع من أنواع التجليات الباطنية.

9 / 4 ـ تعريف راينباخ

يرى راينباخ[2] أن الدين عبارة عن مجوعة من الوساوس البديلة عن التحفيز الحرّ لطاقاتنا وقابلياتنا.

المناقشة

يبدو أن معنى هذا التعريف هو أن الدين يمثل ذلك الجانب من الوساوس الباطنية التي تحول دون توظيفنا الحرّ لطاقاتنا وقابلياتنا. فإذا كان الأمر كذلك لا يكون لدينا ما نقوله لصاحب هذا الكلام؛ لأنه إنما يصوغ نزعته النفسية والشخصية ويعرضها على المجتمع بصيغة علمية! إن هذا النوع من الكلام هو الذي يخرج العلوم الإنسانية من ساحة النشاط الفكري ويستبدلها بالظواهر الربحية للتكنولوجيا التي يدخلها إلى الحياة البشرية، ويضحي بالحياة نفسها من أجلها. ومع ذلك لا بد من الالتفات إلى الأمور الآتية:

[1] - Ignaz Goldziher.

[2] - Rayenbach.

1 ـ هل جميع تلك التحقيقات والدراسات العلمية والتقدّم المذهل في حقل العلم والصناعة التي تحققت في المجتمعات الإسلامية ـ منذ منتصف القرن الهجري الثاني وحتى أواسط القرن الهجري الخامس ـ والتي كانت بدافع ديني، وأنقذت العلم ـ باعتراف العديد من علماء الغرب ـ من السقوط الحتمي، كانت مجرّد وساوس لا أكثر؟!

2 ـ هل إن الكفاح المتواصل ومحاربة الإسلام للجهل والوحشية كان ناشئاً عن الوساس!

3 ـ هل كان نشر الإسلام للعدل ـ باعتراف المختصين في التاريخ الإسلامي من أمثال غوستاف لوبون ـ الذي أدّى إلى الانتشار المذهل للدين الإسلامي، من مقولة الوساوس!

4 ـ هل كان دافع الشهداء المنزهين عن الأنا، والذين تضرّجوا بدمائهم من أجل إعلاء قيمة الوجود في الدفاع عن حقوق الناس، هو الوساوس النفسية؟!

ليت أمثال السيد راينباخ قد خصص يوماً واحداً من حياته لدراسة منجزات الإسلام، وأنه لم يتسّرع في تعريف الدين قبل دراسة الإسلام.

10 / 4 ـ تعريف روبله

قال روبله في تعريف الدين: «إن الدين هو الشعور بتبعية حياة الإنسان لروح مُلغزة، ويشعر بالاتحاد معها ومع العالم، ويشعر لذلك باللذة والسعادة».

المناقشة

إن هذا التعريف بدوره يبيّن جانباً هاماً من جوانب الدين، وهو الجانب المتعلق بتبعية حياة الإنسان لحقيقة عليا، وفي الوقت نفسه فإن مصطلح «الروح المحفوفة بالأسرار والألغاز» لا ينطبق على الله سبحانه وتعالى الذي يؤمن به أصحاب الأديان الإلهية؛ لأن التعبير عن حقيقة الله بالروح هو بمثابة التعبير عن العلة بمعلولها، فالروح وإن كانت حقيقةً ساميةً، إلا أنها ليست ذات صبغة إلهية.

إذا كانت نسبة «المُلغز» إلى الله، بمعنى أنه مجهول الذات، كان ذلك صحيحاً؛

لأن الذهن البشري مهما كان قوياً لا يمكنه أن يدرك الذات المقدسة للباري تعالى. بيد أن إدراك مفاهيم عن الصفات الإلهية والتعرّض لأنوار الله من طريق تهذيب النفس أمر ممكن، وإن جميع الناس الأتقياء والصالحين يتحلون بذلك بشكل وآخر.

11 / 4 ـ تعريف فرايزر

قال فرايزر[1] في تعريف الدين: «إن الدين عبارة عن التعايش مع القوى الأسمى من الإنسان، والتي يتصور الإنسان أنها تدير الطبيعة والحياة الإنسانية، وتخضعها لإرادتها».

المناقشة

لقد عمد هذا التعريف إلى طرح الناحية الكمالية من البشر وتطلعهم إلى الارتقاء والسموّ من خلال التعايش مع الحقائق الأعظم والمتفوّقة على كل شيء حيث تعمل على إدارة الطبيعة وحياة الإنسان، ولكنه لا يقدّم أي بيان أو توضيح بشأن تلك القوى، ولا سيما تلك الحقيقة المتفوّقة (القوة العظمى التي تمتلك ناصية الطبيعة وحياة الإنسان، ولا شك في أن فرايزر يعني بها الله سبحانه وتعالى).

وبشكل عام، إن هذا النوع من التعاريف هو من قبيل تعريف العلم بالقول: إن العلم يعني ارتباط الانكشاف بالحقائق!! فكما أن هذا المعنى لا يقدم أي تعريف واضح للعلم، كذلك الشأن في أمثال هذه التعاريف المقدمة للدين.

12 / 4 ـ تعريف كويستن بام

لقد عرّف كويستن بام[2] الدين بقوله: «إن الدين عبارة عن سعي الإنسان إلى القيام بشيء حيال محدوديته المحبطة»[3].

المناقشة

وهذا البيان بدوره يشير إلى جانب من لوازم الدين، والذي قدّمه السيد كويستن بام بوصفه تعريفاً للدين. أجل، إن هذا التعريف يمثل واحداً من لوازم الدين حيث يسعى

[1] - Frazer.

[2] - Koesten Baum.

[3] - Koesten Baum, Religion in the Frection of Phenomenal, p. 18.

الفرد من خلاله إلى رفع حالة اليأس التي تعتريه بسبب محدوديته ونقصه الوجودي.

بيد أن هذا لا يعني أن الإنسان من خلال الدين يداري ضعفه في عالم الوهم والخيال لمواجهة نقصه ومحدوديته، بل إن الحياة على أساس الدين تمثل في الحقيقة نوعاً من السعة في الأبعاد الوجودية للإنسان، حيث ينجو بسبب تبعيته للكمال الأعلى من جميع أنواع النقص والمحدودية.

13 / 4 ـ تعريف سيغموند فرويد

قال سيغموند فرويد[1] في تعريف الدين: «إن الدين بحث إنساني للعثور على ما يبعث العزاء من السماء ليساعد الإنسان في التغلب على الأحداث المريرة في الحياة». كما أن فرويد من جهة أخرى ينظر إلى الدين بوصفه وهماً، ويعبر عن تجربته على أنها مشاركة في الأمراض الشائعة والجماعية[2].

المناقشة

لقد ذكر فرويد في هذه العبارة ثلاثة أمور لتعريف الدين، وهي كالآتي:

الأمر الأول: إن الدين سماوي لمساعدة الإنسان في التغلب على الأحداث المريرة في الحياة. وهنا يجب القول: إن هذا الأمر لا يعبرّ عن معنى الدين أو جزء من تعريف الدين، بل هو ـ كما ذكرنا في مناقشة تعريف كويستين بام ـ يعبرّ عن واحد من لوازم الدين.

وكما تجرّع سقراط الإلهي السم الزعاف دون اضطراب أو تشويش، وخرج الإمام الحسين (ع) من أكبر فاجعة في التاريخ مرفوع الرأس، كنا نتمنى لو اطلع فرويد على شيء من التعاليم والأدبيات الإسلامية.

الأمر الثاني: بغية تقييم تعريف فرويد للدين، نرى أن النظرة الإجمالية إلى دوافعه وطريقة استدلاله نافعة للغاية. إذ يرى فرويد أن أصالة وأهمية الشخصية والدفاع عنها لا تعني شيئاً في قبال نشاط الغريزة الجنسية، ولذلك فإنه يفسر جميع الأنشطة البشرية

[1] - Sigmund Freud.

[2] - Freud S. Future of Illiusion, p. 57 – 58.

على أساس من هذه الغريزة! وعلى كل حال فإن هذه النظرية بعد أن بلغت الذروة في قوس صعودها، وتحوّلت إلى مدرسة ومذهب عرف لاحقاً بالمذهب الفرويدي[1]، وحوّلت القدرة على الإجابة إلى عجز عنها، بدأت تظهر نقاط ضعفها في أكثر من زاوية، وباستثناء تقسيمها للضمير إلى الضمير الواعي، والضمير اللاواعي، والضمير شبه الواعي، تعرّضت أبحاث هذا المذهب إلى انتقادات جادة.

وبغض النظر عن هذا الاتجاه الذي له قصة يطول سردها، فقد نقل عن فرويد نفسه كلام ملفت للانتباه ينسف جميع نظرياته بشأن المسائل الأخلاقية والدينية من الأساس، وذلك إذ يقول: «إنني أجد نفسي على الدوام منزعجاً من طرح المسائل التي تفوق الكيفية والتي لا يمكن أن توزن بميزان، وأعترف بهذا الانزعاج دائماً»[2].

وهنا يجب أن نتساءل: بعد هذه الحساسية المرضية التي يبديها فرويد بشأن المسائل الأخلاقية والحقائق ما فوق الكمية، هل يمكن الاعتناء بتعريفه للدين؟! وهل يمكن أن نرى قيمةً علميةً لنظرياته السلبية بشأن الدين وغيره من القيم الإنسانية الراقية والتي لا يمكن أن توزن بميزان؟!

الأمر الثالث: إن التعريف الذي ذكره فرويد للدين، والذي يقول: «إن الدين بحث إنساني للعثور على ما يبعث العزاء من السماء ليساعد الإنسان في التغلب على الأحداث المريرة في الحياة»، إنما هو بيان لفائدة واحدة من فوائد الدين المتمثلة بالاستعانة به في مواجهة الأحداث المخيفة في العالم، وليست هي الفائدة أو الغاية الوحيدة والأصيلة المترتبة على الدين. فلم يكن الشعور بالانبساط والانتعاش الروحي والاتحاد مع سائر الناس من خلال الدين مطروحاً بالنسبة لفرويد أبداً؛ لأنه كان في الأساس ـ كما اعترف بذلك ـ يخشى طرح الأسئلة غير القابلة للوزن والتقييم!!

كما أن الخدمات الجليلة والبناءة التي قام بها الإنسان بدوافع دينية من أجل الحرية والعدالة وإحقاق حقوق الناس على طول التاريخ، ليست مطروحةً بالنسبة لفرويد؛ إذ يزعجه طرح المسائل التي لا تقبل الوزن والتقييم!

[1] - Freudism.

[2] - انظر: إدغار بش، انديشه هاي فرويد، ص 92 (مصدر فارسي).

14 / 4 ـ تعريف رودولف بولتمان

قال رودولف بولتمان[3] في تعريف الدين: «إنه رغبة للفرار من هذا العالم من خلال الاكتشاف الافتراضي لفضاء يفوق هذا العالم»[4].

المناقشة

صحيح أن بعض الأشخاص يمتلكون مثل هذه الرغبة والعمل والسعي على طبقها. بيد أن هذه العبارة التي تحصر تعريف الدين بهذه الرغبة والشوق إلى الصعود من عالم المادة إلى ما فوق هذا العالم تعاني من الضعف والقصور، وذلك للأمور الآتية:

الأمر الأول: إن هذا التعريف لم يتناول مسألة الغاية المتمثلة بتطوير الحياة فيما يتعلق بالإنسان، وبُعد الحقوق والتكاليف الدينية.

الأمر الثاني: لا يوجد ذكر صريح لمسألة المعاد في هذا التعريف.

الأمر الثالث: لقد تجاهل هذا التعريف العلاقات الأربعة الرئيسة، وهي: «علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بالله تعالى، وعلاقته بالوجود، وعلاقته بنظرائه في الخلق».

الأمر الرابع: لا شك في وجود الشوق والرغبة الداخلية العارمة والجادّة لدى الإنسان من أجل تنظيم الارتباط المعقول بينه وبين هذا العالم، ولا شك في أن هذه الرغبة هي حصيلة عقل وروح سليمة يصرّ الدين بشدّة على تحقيقها وتفعيلها، وليس الفرار المادي من هذه الدنيا التي يرى المتدين أن اجتيازها قانون إلهي لا ينبغي محاربته.

إن الاعتقاد بوجود عالم فوق هذا العالم المادي يُعد من الأركان الرئيسة للإيمان بالدين السماوي، كما لا شك في أن ذلك العالم الفوقاني يشكل فضاءً رحباً للحرية المطلقة من القيود وأغلال المادة والماديات، بيد أن الفرار من هذا العالم الذي هو ميدان للسعي والتنافس من أجل تطوير الشخصية إلى العالم الأبدي والملكوتي والإلهي، مخالف للحكمة والمشيئة الإلهية القاضية بضرورة ازدهار وتطوير الشخصية في هذا العالم، الذي هو بمثابة المرصد لمراقبة اللامتناهي والانجذاب نحوه. ومع

---

[3] - Rudolf Karl Bultmann.

[4] - Rudolf Bultmann, Myth and Christianty, P. 50.

افتراض أن الرغبة البشرية إلى الهروب من هذا العالم إلى ذلك العالم الفوقاني داخلة في تعريف الدين، إلا أن هذه الرغبة ـ مع ذلك ـ لا تعبرّ إلا عن جانب من الدين ولا تمثل تعريفاً كاملاً له.

تعاريف علم الاجتماع

إن المراد من التعاريف الاجتماعية هو تلك التعاريف الاجتماعية التي تعرّف الدين على أساس العلل والآثار الاجتماعية، أو على أساس تحويل الدين إلى الظواهر الاجتماعية. وفي هذا النوع من التعاريف يتمّ تقرير ونقد ثلاثة تعاريف رئيسة:

15 / 4 ـ تعريف إميل دوركهايم

قال إميل دوركهايم[1] في تعريف الدين: «إن الدين عبارة عن قواعد مشتركة من العقائد والأعمال المرتبطة بالأمور المقدسة والمنفصلة عن سائر الأمور، وهي تشتمل على العقائد والأعمال التي تمارس في أماكن خاصة تسمى بالمعابد حيث يتجلى ارتباطهم واتحادهم فيها».

يذهب دوركهايم إلى الاعتقاد بأن «المقدس الرئيس هو المجتمع»؛ لأن المجتمع هو الذي يربي الفرد ويخلق لديه الشعور بالمقدس.

وبعبارة أخرى: «إن الدين نظام فريد من العقائد والأعمال المتعلقة بالأمور المقدسة. بمعنى الأشياء التي يجب أن تحظر ويتم التخلي عنها. والعقائد والأعمال التي توحّد بين جميع الأتباع في إطار مجتمع أخلاقي واحد باسم الكنيسة (أو المعبد والمجتمع الديني)».

المناقشة

يمكن بيان نقص هذا التعريف ضمن المحاور الآتية:

1 ـ إن الشطر الأول من تعريف الدين ـ من وجهة نظر دوركهايم ـ عبارة عن: إن الدين نظام فريد من العقائد والأعمال المتعلقة بالأمور المقدسة. إن هذه العبارة

[1] -David Émile Durkheim.

تنطوي على توضيح جيد بشأن أجزاء الدين إذ يتألف من مجموعة من العقائد والأعمال المنسجمة والمتحدة فيما بينها بوصفها من التكاليف المرتبطة بالحقائق المقدسة. ولكنه لا يقدم أي توضيح بشأن ماهية تلك الأعمال والعقائد. ومن هذه الناحية يمكننا القول: إن هذا التعريف هو من تلك التعاريف الناقصة بشأن الدين.

2 ـ إن التفسير الذي يقدمه للدين بعبارة «الأشياء التي يجب أن تحظر ويتم التخلي عنها» إنما يذكر مجرّد المحرّمات الدينية فقط، في حين يرى الإسلام أن منع هذه الأمور يأتي بسبب ما تنطوي عليه من الأضرار المادية أو المعنوية على الإنسان، لا من أجل ما كان يُمنع في أخلاق التابو[1] على ما يشاهد في المجتمعات البدائية.

3 ـ لا خصوصية للأخلاق أو المجتمع الذي يضمه المسجد في الدين الإسلامي أبداً، وإنما العنوان الجامع في الإسلام يكمن في مصطلح «الأمّة»، ولذلك لا يتم طرح أي بلد أو مقام ومركز خاص للنشاط الديني.

4 ـ أما الإشكال الآخر الوارد على هذا التعريف فهو: ما هو المراد من العقائد؟ فقد تسللت في بعض الأديان عقائد باطلة ومرفوضة من قبل الأديان الحقيقية. إن العقائد الكلامية والأخلاقية والاجتماعية في الأديان الإلهية يعود منشأ بعضها إلى الوحي الإلهي.

إن الإشكال الذي يرد على إميل دوركهايم يعود إلى كونه يعتبر الموجود المقدس (الله) أصلاً اجتماعياً، ويرى أن المجتمع هو عنصر انتماء الإنسان إلى الله. بمعنى أنه يعتقد أن المجتمع هو منشأ ظهور وتبلور الاعتقاد بالله سبحانه وتعالى. وبعبارة أخرى: إنه يعتقد أن المجتمع هو الذي يغرس بذرة الإيمان بالأمر المقدس في قرارة وجود الإنسان. وفي الحقيقة فإن إميل دوركهايم لا يرى أصالةً للفرد، ويرى للمجتمع من الأصالة بحيث لا يبقي أي هوية للفرد، في حين أن الأمر ليس كذلك. فإن الإنسان يمتلك طاقات فردية مستقلة، لا يمتلك المجتمع إلا أن يعمل على توظيفها وتطويرها وتوفير أسباب رقيها أو سقوطها.

تعتبر نظرية دوركهايم من أكثر النظريات تطرّفاً في تقييم التأثير في المجتمع. ولا

[1] - إن أخلاق التابو هي تلك القضايا المحرمة التي لا يستند تحريمها إلى أي دليل منطقي.

يبعد أن يكون لهذه النظرية أبعد الأثر في تبلور العبارة القائلة: «إن للإنسان تاريخاً دون أن تكون له مؤسسة» التي عمد بعض المفكرين من أمثال جان بول سارتر إلى نشرها بين عامة الناس وتلقينهم إياها. لقد خلط دوركهايم بين التأثير على نحو المقتضي وبين التأثير على نحو العلة التامّة. وبالتالي يتعيّن على دوركهايم أن يجيب عن نفي الهوية والاستعدادات الخاصة للأفراد، وما إلى ذلك من المشاكل، ومن بينها الأمور الآتية:

1 ـ كيف يتم تفسير الثورات والتحولات التي تحدث على طول التاريخ بكثرة، وهي مغايرة ـ بطيعة الحال ـ للمسار العادي والطبيعي للمجتمعات (وإلا لما صحّت تسميتها بالتحوّل والتغيير)؟!

2 ـ إن الشعور بالاختيار والمسؤولية التي هي من أهم المشاعر البشرية هي طبقاً لنظرية دوركهايم لا تعدو أن تكون مجرّد أوهام؛ إذ الفرض على أن كل فرد إنما هو من صنع مجتمعه، وهذا يعني أنه مكره ومجبر على قبول ما يمليه عليه المجتمع.

3 ـ كيف يمكن تفسير الاكتشافات والإبداعات التي تظهر في المجتمعات للمرّة الأولى، مع الأخذ بنظر الاعتبار عجز شؤون الحياة في المجتمع عن إيجادها أو حتى تعيين كيفياتها؟!

16 / 4 ـ تعريف إف كلايتون فيور

لقد عرّف إف كلايتون فيور[1] الدين في كتابه «الدين في المنظار الفلسفي والثقافي» قائلاً: إن الدين ـ كما هو واضح ـ عبارة عن محتوى أو ركن من التجربة البشرية. أما المؤسسات والكلمات والمعتقدات والمؤلفات المقدسة، فهي مشاهدات يمكن أن يعاد النظر فيها. يُضاف إلى ذلك أن أكثر الأديان تدعي أنها أكثر من كونها مجموعةً من المعطيات التجريبية. كما أن السلوكيات الداخلية والقيم والتوجهات الجذرية في الحياة هي بدورها من الظواهر الدينية أيضاً. إن الدين يدعي ـ أو هذا ما يدّعيه الكثير من المتدينين في الحدّ الأدنى ـ أنه أكثر من مجرّد مجموعة من المعطيات من بين سائر المعطيات. وإنه أكثر من مجرّد نوع محدد لتجربة إلى جوار سائر التجارب. إن

[1]- John Clayton Feaver.

الدين يدعي أنه حق، وإنه في الأعم الأغلب يدعي ـ في حالاته الأكثر تقدّماً ـ أنه يمثل الحقيقة النهائية، ليكون على تنسيق وثيق مع الواقعية النهائية. لا شك في أن الدين لا يدعي مجرّد كونه مسلكاً عقلياً تجاه الواقعية أو أنه مجرد فهم وإدراك لها. يمكن للفكر أن يقوم على الإحساس أو الإرادة الثانوية. كما يحكم بذلك أغلب المعلمين للمنهج الديني. وبعبارة أدق: إن الدين يتضمّن تأمّلاً في معنى العالم من أجل بناء وجود إنساني أفضل.

إن الدين يشتمل على أخذ هذا الإمكان بنظر الاعتبار وهو أن هناك شيئًا في مركز الواقعية «يعمل على تلبية المتطلبات البشرية في الحياة وتحقيق المصير، وإشباع هذه المطالب».

المناقشة

هناك بعض الأمور الملفتة للانتباه في هذا التعريف، نجملها على النحو الآتي:

الأمر الأول: يحظى هذا التعريف ـ من بين التعاريف الأخرى المعروضة للدين ـ بدقة أكثر وامتياز أكبر.

الأمر الثاني: «إن الدين عبارة عن محتوى أو ركن من التجربة البشرية»، إنما هو اهتمام قيّم للدين. إذ يصرّح كلايتون بأن «المؤسسات والكلمات والمعتقدات والمؤلفات المقدسة، إن هي إلا مشاهدات يمكن أن يعاد النظر فيها»، فهذه حقيقة موجودة في الدين، ويجب إدخالها في تعريف الدين. خلافاً لغير المطلعين على معنى الدين الذين يقولون: إن الدين ارتباط مع عالم الرموز أو التوهمات الذهنية!!

الأمر الثالث: تدعي أغلب الأديان أنها فوق أن تكون مجموعةً من المعطيات التجريبية. وإن المناشئ الداخلية، والقيم، والتوجهات الجذرية نحو الحياة هي بدورها ظواهر دينية أيضاً. إن أصحاب الأديان الإلهية يسندون هذه الدعوى إلى الإدراك الباطني الأصيل والتعقل السليم، ومن هنا يعتبرون النظرية العلمانية ـ المتمثلة في فصل الدين عن الحياة الدنيوية ـ ناشئةً عن الجهل بحقيقة الحياة المادية والمعنوية للإنسان وارتباط هذين الأمرين ببعضهما.

الأمر الرابع: في مناقشتنا للعبارة القائلة: «إن الدين يدعي ـ أو في الحدّ الأدنى إن الكثير من المتدينين يدّعون ـ أنه أكثر من مجرد مجموعة من المعطيات بين سائر المعطيات. وإنه أكثر من مجرّد نوع محدد لتجربة إلى جوار سائر التجارب»، يجب القول: إن التجارب العادية في التعرّف على الواقعيات وإن كانت واحدةً من بين الكثير من الطرق الهامة لمعرفة الواقع، بيد أن الثمرة التي تنتج عنها ـ بالالتفات إلى الثمار التي تنتج بواسطة تدخل الحواس والقوى والأنشطة الذهنية والأهداف والمواقف عند التجربة ـ هي ثمرة نسبية ومؤقتة ومتوقفة على تحقق الأمور المذكورة والموجودة في التجربة، في حين أن المدركات الدينية مستندة إلى الواقعيات المطلقة والتي تؤلف المباني الجذرية للعلاقات الأربعة (علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بخالقه، وعلاقته بعالم الوجود، وعلاقته بنظرائه في الخلق)، من قبيل: أن لعالم الوجود معنىً، وأن لوجودي غايةً وحكمةً، وأن الله موجود، وأن الناس مسؤولون، وأن الخلود والمعاد أمور حقيقية، ولهذا السبب يقوم الدين على هذه الحقائق المطلقة، ولذلك فهو حق ويمثل الحقيقة المطلقة.

الأمر الخامس: إن الإدراك الديني هو نوع من الازدهار لروح الفرد، وليس مجرد طريق عقلي إلى الواقعية أو إدراكها. ولذلك يمكن للفكر أن يكون مقدمةً للإحساس أو الإرادة الثانوية.

الأمر السادس: «إن الدين يشتمل على تأمّل في معنى العالم من أجل بناء وجود إنساني أفضل». لقد كان على كلايتون أن يضيف إلى هذا المعنى عنصر العمل والصيرورة لـ«الوجود الإنساني الأفضل»؛ لأن مجرّد التأمّل لا يشتمل على «الصيرورة» التي تمثل الغاية من الدين.

الأمر السابع: «إن الدين يشتمل على أخذ هذا الإمكان بنظر الاعتبار وهو أن هناك شيئًا في مركز الواقعية يعمل على تلبية المتطلبات البشرية في الحياة وتحقيق المصير، وإشباع هذه المطالب».

يجب تصحيح هذه العبارة على النحو الآتي: «إن الدين يشتمل على لزوم الإيمان بهذه الحقيقة القائلة بوجود شيء في صلب الواقعية يلبي حاجة البشر

إلى الحياة وتحقيق المصير ويعمل على إشباعها».

وعلى كل حال فإن هذا التعريف قد طرح أبعاداً متنوّعةً للدين، وبذلك فإنه يحظى بامتيازات أفضل بالقياس إلى التعاريف الأخرى.

17 ـ 4 ـ تعريف جيفرسون

يرى جيفرسون[1] (1742 ـ 1826 م) أن التعاليم الخالصة للسيد المسيح قد تمّ إخفاؤها عبر مؤامرة دبرها القساوسة والملوك لإخضاع الناس إلى سيطرتهم.

المناقشة

إن جيفرسون لم يعمل ـ في الحقيقة ـ على تعريف الدين، وإنما ذكّر بمورد إساءة استغلال تعاليم دين خاص (المسيحية) من قبل بعض القساوسة والملوك لا أكثر.

إن نقص بيان جيفرسون يكمن في الأمرين الآتيين:

الأمر الأول: إنه ذكّر بمصير تعاليم الدين المسيحي على يد القساوسة والملوك، مماّ أدى إلى اختفاء أصل التعاليم المسيحية.

الأمر الثاني: إن هذه هي طبيعة الحكام والسلاطين حيث يقومون على الدوام بتوظيف أفضل الأدوات لتحقيق أسوأ الأهداف. ومن البديهي أننا إذا أردنا أن ندرس حقيقةً ما، تعيّن علينا أن نأخذ الذات والخصائص الذاتية لتلك الحقيقة بنظر الاعتبار. ولو دققنا النظر سندرك أنه لا توجد حقيقة عظيمة من قبيل: الحرية، والعدالة، والجمال، والسياسة، والحقوق، والعناصر الثقافية في التاريخ، إلا وقد تمّت إساءة استغلالها.

مناقشة ونقد التعاريف الغائية والأخلاقية

سنتناول ضمن هذا العنوان قسمين من تعاريف الدين بالبحث والتقرير، وذلك على النحو الآتي:

القسم الأول: التعاريف الغائية. حيث إن الغاية من كل ظاهرة تعمل على بيان ماهيتها، ويمكن لنا في تعريف الشيء أن نأخذ الغاية منه بنظر الاعتبار. وعلى حدّ تعبير

[1] - Thomas Jefferson.

المناطقة: يمكن أخذ الغاية بمنزلة العلة الغائية في الحدّ والبرهان. وإن مسألة الغموض والزلل في تعريف الغائيين تكمن في الخلط بين الغاية والفائدة من المعرَّف (بالفتح).

وقد وردت نماذج لتعاريف الدين الغائية، من قبل: كارل باريت، وريشل، وترولش.

القسم الثاني: التعاريف الأخلاقية. لا شك في أن الأخلاق تحتل مكانةً هامةً في التعاليم الدينية، بيد أن إرجاع الدين إلى الأخلاق خطأ ارتكبه بعض الباحثين في الشأن الديني عند تعريفهم للدين. وقد تقدم تقرير ونقد ثلاثة نماذج من التعاريف الأخلاقية على التوالي من قبل: كانت، وهوايتهيد، وبل جانسون.

أ ـ التعريف الغائي للدين

1 / 5 ـ تعريف كارل باريت

يذهب كارل باريت[1] إلى الاعتقاد بأن الدين عبارة عن سعي الإنسان وبحثه من أجل الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، وهو بحث ينتهي على الدوام إلى العثور على الله شريطة أن يتطابق مع رغبة الإنسان.

المناقشة

إن بحث الإنسان من أجل الوصول إلى الله مهم إلى حدّ ما. حيث يتم في الدين طرح بحث معرفة الله كما يطرح بحث التحرّك والسعي من أجل الوصول إليه أيضاً. وإن القول بأن العثور على الله مطروح في الدين بما يتطابق مع رغبة الإنسان غير صحيح. ففي هذه الرغبة لا يمكن أن يكون الإنسان هو المِلاك. إلا إذا كان مراد كارل باريت من ذلك هو الميل الفطري. بمعنى أن الإنسان يسعى إلى البحث عن الله الذي تشهد به فطرته. وإذا أردنا مناقشة مدعى باريت بالتحليل، أمكن لنا القول: إذا كان المراد من رغبة الإنسان هي الرغبة البشرية الطبيعية لدى جميع الناس، كان ذلك مخالفاً للواقع قطعاً؛ إذ إن المنظرين والسالكين من عظماء المؤمنين لا يفسرون الله على طبق رغبتهم، ولا يطالبون الله بغاياتهم وطموحهم بما يتطابق والرغبة البشرية، بل إنهم أنفسهم الذين يقولون: «أين التراب وربّ

[1] - Karl Barth (May 10, 1886 –December 10, 1968).

الأرباب». ثم إن هذا التعريف غير دقيق أيضاً؛ إذ إنه لا يستوعب جميع أبعاد الدين.

2 / 5 ـ تعريف ريشل

«كان كل من ريشل[1] وتروش[2] يلحظان الدين بوصفه واجداً للسيادة على الذات والسلطة والعقل من أجل التأثير. وفي الحقيقة فإن الطريق الذي كانوا يمتلكونه بشأن الدين (أي: المسيحية) كان طريقاً تاريخياً، ومع ذلك كله فإن المسيحية ـ من وجهة نظرهم ـ تتبلور من صلب التاريخ بوصفها تجلٍّ للمطلق».

المناقشة

توجد في هذا التعريف عدّة مسائل، نجملها على النحو الآتي:

المسألة الأولى: لا شك في أن عبارة «السيادة على الذات» في هذا التعريف تحتاج إلى إعادة نظر قطعاً؛ إذ لو كان المراد من «السيادة على الذات» هو تعزيز وترسيخ ونشر «الذات الطبيعية»، حيث يريد أمثال لوياتان وهابس التضحية بجميع الحيوانات من أجل الذات، فلا شك في أن الدين لا يدعو إلى هذه الغاية وهذا الهدف أبداً، بل إن الدين الإلهي يحارب هذه «السيادة الذاتية» بكل حزم ووضوح.

وإذا كان المراد من ذلك أن الدين يريد إيصال الإنسان إلى الحدّ العالي من الكمال، فهذا صحيح تماماً، ولكن من البديهي أن الوصول إلى الكمال العالي لا يمكن أن يأتي إلا من خلال إلغاء جميع أبعاد عبادة الذات والاستبداد.

المسألة الثانية: إن من بين خصائص الدين أنه يؤدي إلى التمتع بـ«الرأي وقوّة العقل» من أجل التأثير. ولا شك في أن الحصول على الرأي وقوّة العقل للتأثير لا يقتصر على الدين؛ إذ إن كل إنسان يريد أن يمتلك رأياً وعقلاً وفهماً وكشفاً للواقعيات وإرادةً قويةً من أجل القدرة على التأثير. ثم إن الرغبة إلى امتلاك هذه القوى والحصول عليها في الدين، إنما تكون لتحصيل الفضيلة الإنسانية وتنظيم العلاقات الأربعة، وهي: علاقة الإنسان بنفسه، وخالقه، وعالم الوجود، ونظرائه في الخلق.

---

[1] - Rishel.

[2] - Troltscoh.

المسألة الثالثة: إن العبارة القائلة: «وفي الحقيقة فإن الطريق الذي كانوا يمتلكونه بشأن الدين (أي: المسيحية) كان طريقاً تاريخياً، ومع ذلك كله فإن المسيحية ـ من وجهة نظرهم ـ تتبلور من صلب التاريخ بوصفها تجلٍّ للمطلق» تمثل نظرةً محدودةً وتعتبر نقصاً كبيراً في هذا التعريف.

3 / 5 ـ تعريف باول تيليخ

لقد فسرّ باول تيليخ[1] الله بأنه أساس الوجود، وفسرّ الدين بوصفه الخضوع الغائي للبشر. وهو يتوق إلى التعبير عن هذا الخضوع التام بالعلقة النهائية. فهو يقول: إن التصوّر الجوهري للدين عبارة عن حالة منتزعة من العلقة النهائية، ومن جذبة اللامتناهي، ومن الشيء الذي يأخذه الفرد بجدية من دون تقيّد، وهو الشيء الذي يألم من أجله، بل ويضحي بوجوده في سبيله. وإن للعلقة الغائية ناحيةً خارجيةً وناحيةً ذهنيةً. أما الناحية الذهنية فتدل على جدية الفرد والفاعل المعرِّف (بالكسر) حول أمر بشكل غير مقيّد. وأما الناحية الخارجية والعينية فتشير إلى العلقة الغائية التي يطلق عليها تيليخ اسم الله. وبعبارة أخرى: إن مراد تيليخ من الخضوع المطلق هو ذات العبادة، وبهذا المعنى تكون العبادة هي الطريق إلى تحسين الأمر المتعالي الذي يدركه، ويقول بقيمته الغائية.

المناقشة

لقد أخذ هذا التعريف عدداً من الأمور بوصفها أجزاءً من تعريف الدين، وهي كالآتي:

الأمر الأول: «إن الله هو أساس الوجود (الموجد والمفيض لعالم الوجود)». إن هذا الجزء يشكل العنصر الرئيس في تعريف الدين الإلهي.

الأمر الثاني: «الخضوع الغائي للبشر». إن هذا الخضوع التام يمثل علقة البشر. ولو عمدنا إلى تعريف هذا الموضوع على هذا النحو، سيكون الجزء الآخر المهم من تعريف الدين عبارةً عن الخضوع النهائي لله الذي هو أساس الوجود، وعندها سيتضح الجزء الثاني من التعريف.

[1] - Paul Johannes Tillich (August 20, 1886 – October 22, 1965).

الأمر الثالث: «إن التصوّر الجوهري للدين عبارة عن حالة منتزعة من العلقة النهائية، ومن جذبة اللامتناهي، ومن الشيء الذي يأخذه الفرد بجدية من دون تقيّد، وهو الشيء الذي يألم من أجله، بل ويضحي بوجوده في سبيله». إن هذا الأمر بوصفه الجزء الثالث من التعريف صحيح تماماً، ويمكن القول: إن أكثر الذين اختاروا الموت ـ من الناحية الكمية والكيفية ـ هم الشهداء من أجل الدين الذين ضحوا بأنفسهم بدافع من ضرورة إطاعة التعاليم الإلهية والشوق إلى لقاء الله في الأبدية. إن لتيليخ في نهاية هذه العبارة كلاماً مبهماً إذ يقول: «إن للعلقة الغائية ناحيةً خارجيةً وناحيةً ذهنيةً. أما الناحية الذهنية فتدل على جدية الفرد والفاعل المعرِّف (بالكسر) حول أمر بشكل غير مقيّد. وأما الناحية الخارجية والعينية فتشير إلى العلقة الغائية» التي يطلق عليها (تيليخ) اسم الله؛ لأن الشوق والعلقة الغائية ليست ظاهرةً ذهنيةً، بل إن الشوق والعلقة النهائية تتسلل ـ بعد اجتياز مفهوم الله وإدراك وجوده وصفاته ـ من المستويات الأولى للروح إلى أعماقها، ويتولى ـ بوصفه عنصراً فعالاً ـ إدارة الحياة التي تمثل غاية مطمح للإنسان.

ب ـ التعريف الأخلاقي للدين

4 / 5 ـ تعريف أورت دين مارتين

قال أورت دين مارتين[1] في تعريف الدين: «إن الدين عبارة عن تعيين القيمة الرمزية على أساس الوجود بعبارات دالة على مصالح وعلاقات الإنسان من حيث المنّة».

إن هذا التعريف بدوره لا يخلو من الإبهام أيضاً، وذلك للأمور الآتية:

أ ـ إن هذا التعريف لا يبيّن ما هي مقولة تلك القيمة؟ فهل يعدّ تفسير وتعريف ومعرفة «عالم الوجود» و«الذات» و«الإنسان» بوصفه نظيراً لنا، من أجزاء القيمة، أم أنه يرتبط بالمعرفة؟

ب ـ جاء في التعريف أعلاه: «بعبارات دالة على مصالح وعلاقات الإنسان من حيث المنّة». فإذا كان المراد من المصالح والعلاقات هي المصالح والعلاقات

[1]- Everett Dean Martin.

المادية، فحيث أن هذا الدين يدعو الإنسان إلى الابتعاد عن المادة والماديات وعدم التعلق بها أو الاشتياق لها، لا يكون المطلب المذكور صحيحاً. وأما إذا كان المراد هو كمال الشخصية الذي هو عبارة عن ازدهارها وتحضيرها للأبدية والخلود، كان ذلك صحيحاً، ولكن يجب عندها استبدال كلمة «المنّة» بأخرى أفضل منها.

ج ـ إن إشكال النقص في تعريف الدين ـ الذي طال للأسف الشديد أكثر التعاريف المتقدمة للدين ـ يطال هذا التعريف أيضاً.

5 / 5 ـ تعريف إيمانويل كانت

لقد عمد إيمانويل كانت[1] إلى تقسيم الدين إلى قسمين، وهما: «الدين الطبيعي، والدين ما فوق الطبيعي. والدين الطبيعي هو الدين الذي تتطابق أصوله وقواعده مع أصول العقل العملي (الأخلاق). والدين ما فوق الطبيعي فهو الدين القائم على (الوحي)». وربما كان المراد من هذه العبارة أن كانت كان يعتبر الدين هو المجموع من الأخلاق والوحي. فقد قال في البحث عن الدين الطبيعي في الأخلاق: «إن الدين الطبيعي ليس قاعدةً. بل إن الدين الأخلاقي هو الذي أُلهم من قبل الله...». إن الأخلاق والكلام (الوحي) هما اللذان يتعاضدان على تأليف الدين.

المناقشة

إن هذا تفسير جيد لنظرية كانت بشأن الدين. ويمكن لنا أن نستنبط صحة هذا التفسير من عبارته المعروفة التي خاطب بها الواجب [في كتابه «نقد العقل العملي»]؛ إذ يقول:

«أيها الواجب، ما أجلّ لفظك، وما أرفع اسمك. حقاً إنك لا تثير لدينا أي شعور ملائم، كما أنك قلما تغرينا وتأسر لبّنا. لكنك مع ذلك تأمرنا من علياء سمائك بأن نخضع لك ونستمع لندائك دون أن نستعين من أجل تحرير إرادتنا بأي تهديدات تستثير في نفوسنا الشعور الطبيعي بالخوف أو الفزع.. أنت الذي يقرر القانون الذي يجد في ذاته منفذاً إلى أعماق نفوسنا، أنت الذي يكتسب من ذاته رغماً عنا إجلالنا، ذلك الإجلال الذي تنمحي أمامه كل نوازعنا وانحرافاتنا رغم كونها تعمل ضدّه

[1] - Immanuel Kant (17241804-).

بخفاء.. أيها الواجب ما أجمل منبتك، وما أسمى المصدر الذي تنبع منه! ولكن أنىّ لنا أن نهتدي إلى تلك الجذور العميقة التي ينبثق منها فرعك الأصيل، وما من نسب يجمع بين تلك الأصول السامية وبين ميولنا الطبيعية المبتذلة؟! أليس علوّ منزلتك وسموّ أصلك هو الذي يجعل الناس ينسبون إلى أنفسهم قيمةً عظمى؟ فلنقل إذاً: إنك تنبع من مصدر علوي يسمو بالإنسان فوق نفسه ـ من حيث هو جزء من العالم المحسوس ـ ولنقرر بكل صراحة: أنك أنت الذي تربط الإنسان بنظام عقلي محض يخضع له كل ما في العالم الحسّي، بما في ذلك الوجود التجريبي للإنسان في الزمان، وشتى الغايات العملية التي تتحقق في دائرة التجربة، وهو الأصل المتمثل بشخصية الإنسان والذي يعني اختيار النفس واستقلالها في مواجهة الطبيعة»[1].

وفي الحقيقة فإن إيمانويل كانت يروم تفسير الدين من خلال المفاهيم الأخلاقية، وهي مفاهيم لا تنحصر حدودها بالعقل. يسعى كانت إلى الوصول إلى الدين من خلال الأخلاق. بمعنى أنه يصل إلى مبدأ التكليف من خلال الشعور بالتكليف. يضع كانت مكانة الأخلاق في دائرة العقل العملي. وفي الواقع فإن كانت يبحث في إثبات الدين على قاعدة الأخلاق. إن هذا النمط من التفكير في إثبات الدين يأخذ عنصراً واحداً بنظر الاعتبار فقط، وحتى هذا العنصر الواحد يحتاج بدوره إلى توضيح أدق. وبعبارة أخرى: إن الوجدان العميق أو الفطرة الإنسانية السليمة التي تجعل للإنسان والعالم معنىً ومفهوماً، هي نفسها التي تثبت عظمة الأخلاق بالنسبة إلى الحياة المعقولة أيضاً. ويمكن أن نأخذ عوامل وعناصر أخرى للدين بنظر الاعتبار أيضاً، من قبيل:

1 ـ الإجابة الحاسمة عن الأسئلة الستة التي لا يمكن لأي منهج فكري أن يضطلع بالإجابة عنها، وهي: 1 ـ من أكون؟ 2 ـ ومن أين أتيت؟ 3 ـ وإلى أين أتيت؟ 4 ـ ومع من أكون؟ 5 ـ وإلى أين المصير؟ 6 ـ ولماذا أتيت؟. وهي المبيّنة في قوله تعالى: {**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**}[2].

2 ـ عنصر تثبيت القيم السامية والفضائل العالية التي لا يمكن من دونها تبرير

[1] - انظر: محمد علي فروغي، سير حكمت در اروپا، ج 2، ص 169 (مصدر فارسي).

[2] - البقرة: 156.

الحياة البشرية، بل تعد التضحية من أجلها ـ بدونها ـ نوعاً من البؤس والحماقة.

3 ـ العنصر الثالث هو الشعور بعظمة عالم الوجود ودقة تنظيمه، الأمر الذي يجعل من تصور وجوده دون أن يكون هناك خالقًا وصانعًا حكيمًا أوجده، ضرباً من الخيال. وبطبيعة الحال فإن هذه الأدلة تثبت ضرورة التقيّد بدين في الحياة، ولكن ما هو هذا الدين بالتحديد؟ هذا بحث آخر يجب تحقيقه في موضعه.

6 / 5 ـ تعريف هوايتهيد

قال هوايتهيد[1]: «إن الدين منظومة من الحقائق العامة، لو تمّ إدراكها وفهمها والإيمان بها على نحو صحيح، فإن أثرها في تغيير شخصية الفرد وأخلاقه سيكون ملحوظاً»[2].

المناقشة

لقد لاحظ هذا التعريف الآثار والنتائج المترتبة على الدين، بمعنى أن الفرد إذا آمن بالدين صدقاً، وأدركه وفهمه بشكل صحيح، فإن شخصيته سوف تخضع للتغير. وبعبارة أخرى: إن الدين منظومة من الحقائق العامة التي تترك آثاراً إيجابية على شخصية الإنسان.

يجب القول: حيث يحمل هوايتهيد نظرةً إيجابيةً وراقيةً تجاه الدين، ويذكر في بعض مؤلفاته مطالبَ قيّمةً في تأييد الدين ونبذ الأوهام التي يذكرها الجاهلون في تعريف الدين، تعدّ المسائل التي يذكرها في هذا الشأن مفيدةً للغاية. ومن هنا يمكن القول: إن التعريف الذي نقل عنه آنفاً، يأتي قطعاً لمناسبة خصوصية المورد.

يبدو تعريف هوايتهيد للدين ضرورياً ولا سيما في إطار تحذير أصحاب الرؤية السطحية، عسى أن ينقذهم من الوقوع في مخالب السفسطائيين والمغالطين.

[1] - Bill Johnson.

[2] - انظر: محمد إقبال اللاهوري، إحياي فكر دينى در اسلام، ص 5 (مصدر فاريبى).

7 / 5 ـ تعريف بل جانسون

يرصد بل جانسون[1] ثلاثة آثار رئيسة للدين، وهي كالآتي:

1 ـ الأمل الفطري ببعض القيم.

2 ـ التبعية الواعية تجاه القوى التي تحافظ على هذه القيم.

3 ـ الرضا أو ردود الأفعال التي تظهر عليه والتي يمكن من خلالها تعزيز هذه القيم في ذاته.

إن من بين الأصول الرئيسة للدين الاعتقاد بأن وجود الإنسان وقدراته لم تحدث صدفةً، بل هناك قوة أوجدتها ويمكن أن تسند إليها الرغبة والإرادة. إن هذه التعاريف تشتمل على عناصر وعوامل دينية هامة، يمكن ذكرها على النحو الآتي:

1 ـ عامل الإحساس: الاعتقاد بوجود قوّة أو مجموعة من القوى المهيمنة على قدرات الإنسان، وإن احترام القيم المادية والمعنوية للناس يأتي كنتيجة لهذا الاعتقاد.

2ـ العامل المرتبط بالتأثرات والأحاسيس: الشعور بهذه القوة أو القوى بمختلف الطرق.

3 ـ عامل الرضا: إن الدين يبين الأعمال والمواقف، من قبيل: إقامتنا للصلاة، واحترامنا للأحكام الأخلاقية.

4 ـ العنصر والعامل الاجتماعي: إن الدين يضطلع ببيان المجتمع والأشكال الاجتماعية التي يقوم الناس في إطارها ببعض الأعمال والمناسك للحصول على القيم التي يمنحها الدين لهم.

المناقشة

إن بعض الخصائص المبيّنة في العبارات المذكورة أعلاه صادقة في مورد الدين. ولكن يجب توضيح المراد من القدرات الإنسانية في هذه العبارات بشكل دقيق، فما هو المراد من القوى التي تخضع القدرات الإنسانية لإرادتها؟ فإذا كان المراد منها السيادة والمشيئة الإلهية على عالم الوجود، كان ذلك صحيحاً. وإن المشيئة الإلهية

[1] - Paule Johnson.

لا تتنافى مع اختيار الإنسان وإرادته الممنوحة له على طبق المشيئة الإلهية. بيد أن التعريف المتقدم يستعرض الأمر وكأن حاكمية وسيادة القوى تؤدي إلى نفي اختيار الإنسان، وهذا لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ إذ على أساس نفي اختيار الإنسان تنتفي مسؤوليته ولا يبقى في هذه الحالة موضع للندم والفضائل الأخلاقية السامية وأهم مقومات القدرة الشخصية للإنسان.

وأما العبارة القائلة: «الشعور بالتبعية لهذه القوّة أو القوى بطرق مختلفة» فيجب تفسيرها على أن الإنسان في الدين يشعر بالتبعية إلى الكمال المطلق، بمعنى أن الإنسان يشعر بالتبعية والشوق والتعلق بالله.

أما الأمر الثالث القائل بأن الدين يذكر سلسلة من الأحكام والواجبات، فيمكن قبوله.

وفي الأمر الرابع تم التوجه إلى البُعد الاجتماعي من الدين. أي وجود التكاليف والقيم التي تؤدي إلى تحقق النظم الاجتماعي.

وفي الأساس فإن علماء الاجتماع يعرّفون الدين بشكل يشمل حتى عقائد المشركين والأديان الهندية واليابانية أيضاً. حيث يعمد علماء الاجتماع إلى تجميع المشتركات بين مختلف المذاهب وتقديمها في تعريف الدين.

المصادر:

1. إدغار بش، انديشه هاي فرويد، (مصدر فارسي).
2. إسرائيل إسكفلر، چهار پراگماست، ترجمه إلى الفارسية: محسن حكيمي، نشر مركز، طهران، 1366 هـ ش.
3. الإشارات والتنبيهات، ابن‌سينا، حسين بن عبدالله، زارعى، مجتبى (محقق)، عربى، بوستان كتاب، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم – إيران، 1381 هـ.ش.
4. الأصول من الكافي، أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، نهض بمشروعه الشيخ محمد الآخوندي، الجزء الأول، الطبعة الثالثة 1388 هـ، الناشر: دار الكتب الاسلامية مرتضى آخوندي تهران - بازار سلطاني.
5. بنياد دين وجامعه شناسي (مصدر فارسي).
6. بنيادهاي دين وجامعه شناسي، (مصدر فارسي).
7. بيير روسو، تاريخ صنايع واختراعات، ترجمه إلى الفارسية: حسن صفاري.
8. ترجمه إلى الفارسية: پروين فرامرزي، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، 1376 هـ ش.
9. جعفرى، محمد تقى، تفسير ونقد وتحليل مثنوي، ج 10 (مصدر فارسي).
10. جعفرى، محمد تقى، درآمدي بر دين شناسي يونغ، وقد نشر هذا المقال في مجلة قبسات (مصدر فارسي)، العدد: 5 و6.
11. جعفرى، محمد تقي، فلسفة الدين، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، تهران، 1375 هـ. ش. چاپ دوم، 1378 هـ. ش.
12. فؤاد روحاني، نشر شركت سهامي كتابهاي جيبي، طهران، 1370 هـ ش.
13. كيسلر، نورمن، ال، فلسفه دين، المجلد الأول، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللهي، منشورات حكمت، طهران، 1375 هـ ش.
14. مجلة حوزه ودانشگاه، العدد: 3.
15. مجلة كلام، العدد: 2، (مصدر فارسي).
16. محمد إقبال اللاهوري، إحياي فكر ديني در اسلام، (مصدر فارسي).
17. محمد علي فروغي، سير حكمت در اروپا، (مصدر فارسي).
18. منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي ـ عربي).
19. مولوى، المثنوي المعنوي، الجزء الثاني، طبعة رمضاني.
20. نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح.
21. هيک، جان هاروود، فلسفة الدين، طارق عسيلي، الناشر: معهد المعارف الحكيمه، 2010، ترجمه إلى الفارسية: بهزاد سالك، فلسفه دين.
22. وليم جيمز، پراگماتيسم، ترجمه إلى الفارسية: عبد الكريم رشيديان، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، طهران، 1370 هـ ش.
23. وليم جيمز، دين وروان، ترجمه إلى الفارسية: مهدي قائني، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، طهران، 1372 هـ ش.
24. يونغ، كارل غوستاف، ذكريات أحلام وتأملات، 2001، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ترجمه إلى الفارسية: پروين فرامرزي، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، 1368 هـ ش.
25. Concise encyclopedia of psychology, Raymond J. Corsini, Alan J. Auerbach, Anne Anastasi
26. Dewey, Common Faith.
27. Dictionary of Philosophy and Religion.
28. Extrem and Westem Thought, Dictionary of Philosophy and Religion, Milhaml. Rease.

29. Freud, Future of Illiusion, The Future of an Illusion (The Standard Edition) (Complete Psychological Works of Sigmund Freud), Sep 17, 1989, by Sigmund Freud and James Strachey, Publisher: W. W. Norton & Company; 1 edition.
30. Geistler, Norman: Philosophy of Religion, Ondervan Corporation Grand Rapids, Michigan, 1997.
31. J. Wiley, 1998.
32. Koesten Baum, Religion in the Frection of Phenomenal.
33. Oxford English Dictionary. vol 1.
34. Rudolf Bultmann, Myth and Christianity, Myth and Christianity Paperback – 1960, by Karl and Rudolf Bultmann Jaspers, Publisher: Noonday.; 2d Ptg. Edition.
35. Sarter, Being and Nothingness, Being and Nothingness, Aug 1, 1993, by Jean-Paul Sartre and Hazel E. Barnes, Publisher: Washington Square Press; Reprint edition.
36. Schleier Macher, The Christian Faith, Religion.
37. Smith, W. C., The Meaning & End of Religion, New York: New American Library of World Literature, 1964.
38. Walter Kufman, Critique of Religion and Philosophy, Publisher: Princeton University Press; 3rd edition, April 1, 1979.

حقيقة الدين

تأصيل فلسفي، لاهوتي، كلامي

عبد الحسين خسروبناه [1]

لا تتمتّع أيّ ظاهرة أو مؤسسة أو نشاط اجتماعيّ وإنسانيّ في تاريخ البشرية بعراقة تاريخية أو تنوّع في الشكل والمضمون كما يتمتع به الدين والتديّن عند الإنسان. فكلّ الأديان تنطوي على معتقدات ومفاهيم وطقوس معيّنة أدّت إلى تنوّع هذه الأديان. ومن هنا، تبلورت فروع علمية متعدّدة في حقل الدراسات الدينيّة ـ منها: علم الاجتماع الدينيّ، وعلم نفس الأديان، وفينومينولوجيا الدين (علم الظواهر)، وفلسفة الدين، وعلم الكلام، وعلم اللاهوت، وما إلى ذلك ـ سبرت أغوار الدين ودرسته من زواياه المختلفة، وقامت بتقديم تعريفات له، وأوضحت دوره وآثاره. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأبحاث التقليدية لعلم الكلام لم تخصّص باباً أو بحثاً مستقلاً يدرس الدين بوصفه أحد أهمّ الأفعال الإلهية في مسيرة الهداية. وقد اقتصر ذلك على ما ورد من أبحاث الكلام الجديد، وفلسفة الدين. في هذه الدراسة للباحث الإيراني عبد الحسين خسروبناه رؤية بانورامية لحقيقة الدين من وجهة نظر الفلسفة واللاهوت المسيحي وعلم الكلامي الإسلامي.

المحرر

---

[1] - عبد الحسين خسروبناه، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في جامعة المعارف ـ قم ـ إيران.

ـ المترجم: محمد حسين الواسطي.

ـ المصدر: كتاب الكلام الاسلامي المعاصر، عبدالحسين خسروبناه، الجزء الاول، العتبه العباسيه المقدسه، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيه، دار الكفيل، الأولى، 2016، فصل 7، حقيقه الدين، ص 319.

هل يجب أن يُعرّف الدين بالتعريف الحقيقي؟ أم يجب أن يُستخدم فيه التعريف اللفظي؟ وبعبارة أخرى: هل ينتمي مفهوم الدين إلى المفاهيم الماهوية التي تنطوي على مفاهيم نوعية وكليات خمس (النوع، والجنس، والفصل، والعرض العامّ، والعرض الخاصّ)، أم أنّ مفهوم الدين ينتمي إلى المفاهيم المنطقية والفلسفية؟

توضيح ذلك: إنّ الفلاسفة وعلماء نظريّة المعرفة قسّموا عموم العلم والمعرفة إلى علم حصولي وعلم حضوري. أمّا العلم الحضوري فهو علم لا تتوسّط فيه الصورة الذهنية في التعلق بذات المعلوم، فيكون الوجود الواقعي المعلوم حاضراً عند المدرِك؛ كما في معرفة الإنسان بذاته، وهو يظهر له بالشهود الباطنيّ. وأمّا العلم الحصوليّ فهو علم تتوسط فيه الصورة الذهنية من أجل الارتباط بالمعلوم. وعليه: فإنّ الصورة الذهنية هي التي تكشف عن المعلوم الخارجيّ. وقد قسّم علماء المنطق العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق. أمّا التصوّر فهو تلك الصورة الذهنية البسيطة الفاقدة للحكم؛ كمفهوم «غار حراء»، وأمّا التصديق فهو الإذعان بحكم ما، يُثبت نسبة المحمول إلى الموضوع، أو يسلبها عنه. ويتعلّق التصديق دوماً بقضيّة حملية أو شرطية؛ مثل قولك: «الإنسان حيوان ناطق»، أو «إذا طلعت الشمس كان النهار». وينقسم التصوّر ـ في إحدى تقسيماته ـ إلى كليّ وجزئيّ. أمّا الكليّ فهو المفهوم الذي من شأنه أن يصدق على كثيرين ولو بالفرض مثل مفهوم «الإنسان» الذي بإمكانه أن يصدق على مليارات من أفراد البشر. وأمّا التصوّر الجزئي فهو تلك الصورة الذهنية التي ليس من شأنها سوى الإشارة إلى موجود واحد؛ كالصورة الذهنية «سقراط». وتنقسم كلّ من التصورات الكلية والجزئية إلى أقسام أخرى؛ فالتصورات الجزئية تنقسم إلى: حسّيّة، وخيالية، ووهمية. والتصورات الكلية تنقسم إلى: مفاهيم ماهوية (معقولات أولى)، ومفاهيم فلسفية (معقولات ثانية فلسفية)، ومفاهيم منطقية (معقولات ثانية منطقية).

ومفهوم «الدين» من المفاهيم الكلية القابلة للصدق على مصاديق كثيرة، وهنا يجب أن نبحث هل هو مفهوم ماهوي أم فلسفي أم منطقي؟ وقبل البدء في تحديد هوية مفهوم الدين وانطباقه مع أيّ من هذه المفاهيم الكلية الثلاثة، يتوجّب إلقاء نظرة على تعاريف هذه المفاهيم أوّلاً:

1. المفاهيم الماهويّة (المعقولات الأولى): هي مفاهيم ينتزعها ذهن الإنسان من المصاديق الجزئية بشكل تلقائي ومن دون الحاجة إلى أيّ عمليّة أو مقارنة ذهنية؛ مثل: مفهوم «الإنسان» و«البياض»، فبمجرّد إدراك شخصيّ واحد أو أكثر بالحواس الظاهرية أو الشهود الباطني، يتوصّل العقل إلى المفهوم الكليّ. وتمتاز المفاهيم الماهوية بأنها تحكي ماهية الأشياء، فتبيّن حدودها الوجودية، وتضع لكلّ موجود حدّاً هو بمثابة القوالب المفهومية.

2. المفاهيم الفلسفيّة (المعقولات الثانية الفلسفيّة): هي مفاهيم يتطلّب انتزاعها شيئًا من التأمّل والمقارنة؛ مثل: مفهومي «العلّة» و«المعلول»، حيث يُنتزعان من مقارنة شيئين يتوقّف وجود أحدهما على الآخر، فيُؤخذ المعنى من واقع هذه العلاقة. مثال ذلك: عندما نقارن بين النار وبين الحرارة المتصاعدة منها، ونلاحظ توقّف الحرارة على النار، ينتزع العقل مفهوم «العلّة» من النار، ومفهوم «المعلول» من الحرارة. فلو لم تكن هناك أيّ مقارنة، لما كانت هذه المفاهيم. ويتميّز هذا اللون من المفاهيم الكلية بعدم وجود مفاهيم أو تصوّرات جزئية توازيها؛ فعلى سبيل المثال: لا يمتلك الذهن صورةً جزئيةً أو مفهوماً كلّيّاً عن «العلّيّة».

3. المفاهيم المنطقيّة (المعقولات الثانية المنطقيّة): هي مفاهيم تُنتزع من ملاحظة مفاهيم أخرى، والتدقيق في خصائصها. مثال ذلك: أننا حينما نلاحظ مفهوم الإنسان، ونجد أنه قابل للانطباق على مصاديق كثيرة، ننتزع منه مفهوم «الكلي». ولهذا، فإنّ هذه المفاهيم لا تقع إلا صفاتًا لمفاهيم أخرى. وكل المفاهيم الأساسية في علم المنطق هي من هذه الطائفة[1].

وبملاحظة هذه التعاريف، يتّضح أنّ مفهوم الدين ليس من سنخ المفاهيم الماهويّة، ولا الفلسفيّة، ولا المنطقيّة؛ فلا الدين مفهوم يمتلك ماهيةً وحدّاً وجوديّاً يُعيّن مصاديقه حتّى يكون مفهوماً ماهويّاً، ولا هو مفهوم يتطلّب تأمّلاً ومقارنةً لأمرين حتّى يُنتزع منها مفهوم فلسفيّ، كما أنّه ليس بمفهوم يؤخذ من ملاحظة عدد من المفاهيم.

والسرّ في عدم انتماء هذا المفهوم الكلي إلى أيّ من هذه الأقسام الثلاثة المذكورة

[1] - راجع: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، الدرس 15.

للمفاهيم الكلية أنّ المقسم فيها هو الكليات البسيطة؛ في حين أنّ مفهوم الدين مفهوم مركّب اعتباريّ تبلور من عناصر وأجزاء فرعية متعدّدة؛ مثله في ذلك مثل مفاهيم «الفيزياء»، و«علم النفس»، و«الرياضيّات»، و«التاريخ»؛ فمفهوم العلم مركّب اعتباريّ يضعه العلماء وضعاً وجعلاً على مركّب ما مثل: «الفيزياء» و«علم النفس». ومحصّلة ما تقدّم أنّ مفهوم الدين ليس مفهوماً ماهوياً ينطوي على نوع أو جنس أو فصل أو عرض عامّ أو خاصّ؛ فلا تعريف حقيقيّ له إذاً، ولا يصدق في حقّه أيّ من أقسام التعريف الحقيقيّ الأربعة (الحدّ التامّ والناقص، والرسم التامّ والناقص). ولهذا، اضطرّ علماء الدراسات الدينيّة إلى الاكتفاء بتعريفه حسب منهج التعريف اللفظيّ؛ ليستوعب المتلقّي مدلول هذا اللفظ، والمعنى الذي وضع له، والمراد به حين الاستخدام، تحصيناً له من اللبس الذي قد يوقعه فيه الاشتراك اللفظيّ. وإذا كان موضوع بحثنا هو مصداق معيّن ومحدّد من المصاديق المتعدّدة للدين، فعلينا أن نستعين بالتعريف المصداقيّ: أن نوضح للمتلقّي خصائص ذلك المصداق، وأجزائه، وعناصره، وأركانه، وآثاره؛ ليتميّز عن غيره من المصاديق.

الاتجاهات المتنوّعة في تعريف الدين

التديّن حالة مدهشة ورثها الناس منذ عهد الإنسان البدائيّ في العصور الضاربة في القدم من حياة البشريّة. وهي حالة وُجدت في مختلف الأزمنة، ومستمرّة إلى يومنا هذا، وإذا تفاوتت في شكلها، وتنوّعت فيها الفِرق والمذاهب فإنّ أيّ تغيير لم يطل مفردة «الدين» بعينها. لكنّنا نتسائل هنا: هل يمكن العثور على معنى ثابت وأساسيّ للدين؟ هل يمكن الوصول إلى معنىً مشتركٍ يلتقي فيه دين نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وخاتم النبيين محمد (عليهم أفضل الصلاة والسلام)، وهي الأديان الإلهية السماوية، وكذا دين بوذا (483ق.م) وكونفوشيوس (479ق.م) وغيرهما، بوصفها أدياناً بشريّةً أرضيّة؟ للإجابة على هذا السؤال، ينبغي لنا أن ندرس معاني «الدين» في المصادر اللغوية والدينيّة كما ستوافيه الأبحاث التالية.

مفردة «الدين» في اللغات المختلفة

تُعدّ مفردة «دين» من المفردات المشتركة بين اللغات الساميّة[1]والإيرانيّة[2].

و«الدين» في اللغة العربيّة والفارسيّة لفظ يُصنَّف على أنّه من «الأضداد»؛ لاشتماله على معان متفاوتة، بل متناقضة أحياناً، منها على سبيل المثال: «المذهب» و«المِلّة» و«الشريعة» و«المنهاج» و«القانون»، وكذلك: «الحساب» و«القضاء» و«الجزاء» و«القصاص»، ومعاني: «السلطان» و«الرفعة» و«الشأن»، ومعها أيضاً: «الذلّ» و«الخضوع» و«الانقياد» و«التسليم» و«المقهوريّة» و«المحكوميّة» و«المملوكيّة»، وكذلك: «العبادة» و«الطاعة»، إلى جانب «المعصية»، وغير ذلك.. [3].

وفي اللغة الإنجلزيّة تعادل المفردة «Religion» الدين في العربيّة، وهي تعود إلى الجذر اللاتينيّ «Religio»، وهي مشتقّة من المفردة اللاتينيّة «Religare» التي تعني: «التقريب»، و«الربط».

ويجب التنويه هنا بأنّ التعاريف اللغوية التي تعرضها لنا القواميس والمعاجم العربيّة والفارسية والإنجليزية وغيرها عاجزة عن كشف حقيقة مفهوم «الدين» وماهيّته، ولهذا ينبغي البحث عن المعنى الاصطلاحيّ الماهويّ له.

تعريف الدين عند المفكّرين الغربيين

قدّم المفكّرون الغربيّون ـ بما يعمّ: الفلاسفة منهم، والمتكلّمين، وعلماء النفس

[1] - اللغات الساميّة هي إحدى فروع أسرة اللغات الأفروآسيويّة. وهي فرع استقلّ تدريجياً ليشكل ما يفترضه اللغويّون من لغة سمّوها اللغة السامية الأمّ.

تُنسب هذه اللغة للساميني الذين يُنسبون إلى سام بن نوح. يتحدّث باللغات السامية حاليّاً حوالي 467 مليون شخص، ويتركز متحدّثوها حاليّاً في الشرق الأوسط وأفريقيا. أكثر اللغات الساميّة انتشاراً هذه الأيّام هي العربيّة (22 دولة)، والأمهريّة (إثيوبيا)، والتيغرينيّة (إرتريا وإثيوبيا)، ثمّ العبريّة (اليهود).

[2] - لاحظ: محمّد معين، فرهنگ فارسى، ج 2، مفردة «دين».

[3] - هذا، ويحلّل صاحب كتاب «التحقيق في كلمات القرآن الكريم» هذا الجذر اللغويّ بقوله: «الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الخضوع والانقياد قبال برنامج أو مقرّرات معيّنة. ويقرب منه: الطاعة والتعبّد والمحكوميّة والمقهوريّة والتسليم في مقابل أمر أو حكم أو قانون أو جزاء. وبهذا الاعتبار، يفسّر اللفظ بما يقرب من مصاديق الأصل؛ من الجزاء والحساب والدين والطاعة والذلّ والعادة والمملوكيّة وغيرها. ولازمٌ أن نتوجّه بأن المعنى الحقيقيّ هو ما قلناه، ولا بدّ من اعتبار القيدين: الخضوع وكونه في مقابل برنامج. وأمّا مطلق الانقياد أو الطاعة أو الجزاء أو غيرها فليس من الأصل. ومن لوازم هذا الأصل وآثاره: ذلّة ما أو العزّة بعد الانقياد، وهكذا حصول التعبّد والمحكوميّة، وإجراء الجزاء خيراً أو شرّاً، وتحقّق الطاعة أو المعصية والتثبّت والاعتياد. وهذا المعنى إذا لوحظ من جانب البرنامج: يطلق عليه الحكم والجزاء والحساب والإعطاء وما يقرب منها. وإذا اعتبر من جانب المطاوع والقابل فيستعمل في معاني الطاعة والذلّ والمملوك والدين إذا يأخذه وغيرها».

والاجتماع، والدراسات الدينيّة ـ حتّى الآن تعاريف معياريّةً[1]، وماهويّةً وصفيّةً[2]، وأخرى وظائفيّةً[3]، ناهيك عن التعاريف المركّبة والممزوجة[4] في موضوع «الدين»؛ نشير إليها فيما يلي بإيجاز:

1. التعاريف القيميّة المعياريّة: يرى مؤسّس اللاهوت المعتدل شلايرماخر[5] (1834م) أنّ الدين موضوع للتجربة، وهو إحساسنا بالتعلّق والتبعيّة المطلقة، وأنّ الشعور بالتناهي أمام اللامتناهي هو العنصر المعياريّ المشترك بين جميع الأديان[6]. ويُعرّف تي ميل الدين بأنّه وضع روحانيّ، وحالة فذّة محترمة تُسمّى الخشية[7]. ويُعرّفه وليام جيمس (1910م) بأنّه: الأحاسيس والأفعال والتجربيّات التي يجدها الناس في خلواتهم مع الله[8].

2. التعاريف الماهويّة الوصفيّة: يبحث هذا اللون من التعاريف عن كشف ماهية الدين، ويرى سبنسر[9] (1903م) أنّ الدين هو الاعتراف بحقيقة مفادها أنّ جميع الموجودات تجلّيات لقوّة أسمى من علومنا ومعارفنا[10]. ويُعرّفه بارسونز[11] (1979م) بأنّه مجموعة من المعتقدات والرموز (القيم التي تنشأ منها بشكل مباشر)، وهي تشتمل على التمييز بين الأمر التجريبي، والأمر المتعالي على التجربة، أو الواقع المتعالي. وهنا، تتحلّى الأمور التجريبية بأهمية أقل من الأمور غير التجريبية.

والمناقشة التي نوجّهها لهذه التعاريف (المعياريّة والوصفيّة) أنها لا تنطبق على

[1] - Normative definition.

[2] - Descriptive definition.

[3] - Functional definition.

[4] - Complex.

[5] - فردريش دانيال أرنست شلايرماخر (1768 - 1834) (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher): فيلسوف ألمانّي ومؤسّس اللاهوت البروتستانتيّ الحديث، ذاع صيته بسبب عمله عن أفلاطون، وتجلّى اهتمامه بالمشكلات الهرمنيوطيقية (تأويل النصوص الدينيّة)، ويعدّ مؤسّس الهرمنيوطيقا الحديثة.

[6] - الدراسات الدينيّة، ج 1، ص 85 (بالفارسية)؛ العلم والدين، ص 131 (بالفارسية).

[7] - العقل والإيمان الدينّي، مصدر سابق، ص 18.

[8] - فلسفة الدين، ص 2.

[9] - هربرت سبنسر (Herbert Spencer).

[10] - المصدر السابق، ص 2. وقد نُقل عنه قوله في تعريف الدين: الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصّي على الفهم. وكذا: الإيمان بقوّة لا يمكن تصوّر ماهيّتها الزمانية ولا المكانية. راجع كتابه: المبادئ الأوليّة (First Principles).

[11] - تالكوت بارسونز (Talcott Parsons).

جميع مصاديق الدين في المجتمعات البشرية، أو أنّ بعض المفاهيم المستخدمة فيها مثل: «المعتقدات»، و«الأفعال»، و«الأحاسيس» غامضة، وليس هناك ما يمنع اشتمالها للمدارس الفكريّة غير الدينيّة.

3. **التعاريف الوظائفيّة:** هذا اللون من التعاريف ليس على نسق موحَّد، والقاسم المشترك بينها هو الحديث عن الوظائف التي يضطلع بها الدين؛ فيشير بعضها إلى الوظائف الفردية أو الاجتماعيّة للدين، ويقدّم البعض الآخر تقريراً عن الوظائف والآثار الإيجابية أو السلبية التي تُنسب للدين. على سبيل المثال: يرى براولي أنّ الدين قبل كلّ شيء هو جُهد يسعى إلى اكتناه الحقيقة الكاملة للخير في جميع أرجاء وجودنا[12]. ويذهب ريناخ[13] (1932م) إلى أنّ الدين مجموعة من الأوامر والنواهي التي تقف مانعاً في وجه الأداء الحرّ لقدراتنا. ويعتقد دوركايم[14] (1917م) أنّ الدين جامع وموحِّد لأتباعه في مجتمع أخلاقيّ واحد[15]. ويقول سنغر: الدين منظومة من المعتقدات والأفعال، يوظّفها بعض الناس لمعالجة القضايا الغائية في حياة البشر[16].

والمناقشة الأهمّ الموجّهة إلى هذا الضرب من التعاريف أنها شاملة لبعض الظواهر غير الدينيّة التي تشترك في الوظائف المذكورة، والتي لا محيص عن عدّها ديناً وفقاً لما تنصّ عليه هذه التعاريف. وعليه: فإنّ السعة غير المبرّرة لدائرة هذه التعاريف من شأنها أن تحدّ من دقّته بشكل كبير؛ فهي تسمح بدخول بعض المنظومات العقائدية والأيدولوجية - مثل: الاشتراكية - إلى داخل نطاق الدين؛ في حين أنها مدارس لا تُخفي عداءها للدين! ووفقاً لهذا التعريف أيضاً سيكون المشجّعون المستميتون لأحد أندية كرة القدم، أو المُعجَبون المغرَمون بأحد المطربين أو الممثّلين أتباعاً لدين معيّن! أضِف إلى ذلك غموض المقصود بـ«القضايا الغائية في حياة البشر»؛ ما هي؟ ومن يمكنه تحديدها؟ هل هم المؤمنون، أم علماء النفس والاجتماع، أو غيرهم؟

[12] - العقل والإيمان الدينّي، مصدر سابق، ص 18.

[13] - سالومون ريناخ (Salomon Reinach): عالم آثار فرنسي..

[14] - إميل دوركايم (Émile Durkheim): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسّي يهوديّ. يُعدّ أحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث.

[15] - وقد نُقل عنه قوله في تعريف الدين: أنه منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بالأشياء المقدّسة تضمّ أتباعها في وحدة معنويّة. راجع كتابه:
الصور الأوّليّة للحياة الدينيّة Les Formes élémentaires de la vie religieuse..

[16] - مالكولم هاميلتون، علم الاجتماع الدينّي (The Sociology of Religion)، ص 31 [النسخة الفارسيّة].

وهل إنّ أساليب الالتذاذ بالحياة، واجتناب الأذى والألم تُعدّ من القضايا الغائية في حياة البشر؟ كما يتوجّه نقد آخر لهذه التعاريف، يكمن في حكمها المسبق على الدين، ودوره أو تأثيره على المجتمعات؛ حيث يُذكر في قالب التعريف بالدين ما هو الشيء الذي يجب إثباته بنحو تجريبيّ. فعلى سبيل المثال: عندما يُقال: إنّ الدين عامل عالميّ في الحياة الاجتماعيّة؛ فلأنه ضروريّ للوحدة الاجتماعيّة، والنهوض بالاستقرار الاجتماعيّ. وقد حاول أنصار هذا التعريف الدفاع عنه في قبال أيّ شاهد يمكن له أن ينقض هذه النظريّة. ولو وضعنا اليد على مجتمع فاقد لأيّ نظام دينيّ، فإنّ أنصار التعريف الوظائفيّ سوف يزعمون أن انعدام ما تعارف الناس على تسميته بالدين لا يُبطل رؤيتهم؛ لأنّ أيّ مجموعة من المعتقدات والقيم التي تعزّز الوحدة والاستقرار في المجتمع هي دين حسب رؤيتهم[1].

والشاهد على ما ذكرنا حديث دوركهايم عن الدين وتعريفه المبتني على التفريق بين المقدّس واللامقدّس؛ فهو يقول فيه: منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بالأشياء المقدّسة؛ أي: الأمور التي يُتصَوَّر أنها مختلفة عن غيرها، وتُعدّ من الأمور المحرَّمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع كلّ العاملين بها في مجتمع أخلاقيّ واحد[2].

4. التعاريف التركيبيّة: تتنوّع هذه الطائفة من التعاريف بشكل كبير، وتنطوي في مضمونها على تعاريف عقائديّة-أخلاقيّة، أو عقائديّة-رمزيّة، أو عقائديّة-آدابيّة، وهكذا... نذكر منها على سبيل المثال: ما ذهب إليه دوبيلاري[3]؛ حيث ارتأى أنّ الدين نظام موحَّد من المعتقدات والآداب المرتبطة بحقيقة سامية ومتعالية على التجربة، هي توحِّد كلّ أتباعها، والمؤمنين بها، لتأسيس مجتمع أخلاقيّ موحَّد[4].

ويرى ماستراو أنّ الدين مركّب من أمور ثلاثة؛ هي: الاعتراف بقدرة (أو قدرات) ليست تحت تصرّفنا، والعلم بخضوعنا ومقهوريّتنا لهذه القدرة (أو القدرات)، وطلب

---

[1] - علم الاجتماع الدينّي، مصدر سابق، ص 32.

[2] - المصدر السابق، ص 22-23.

[3] - كارل دوبيلاري (Karel Dobbelaere) (من مواليد 1933م): عالم اجتماع بلجيكّي متخصص في الدين. وهو أستاذ فخري في كل من جامعة أنتويرب والجامعة الكاثوليكية في لوفين ببلجيكا. ترأس سابقاً الجمعية الدولية لعلم الاجتماع الدينيّ.

[4] - الكتاب وطبع عام 2005، ترجمة: درويش الحلوجي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة في مصر.

الارتباط بها. ويتحصّل من هذه العناصر الثلاثة ما يلي: الدين إيمان نظريّ بقوّة أو قوى مجرّدة عنّا، ومسيطرة علينا، وينتج عن هذا الإيمان أمور؛ هي: منظومات وقوانين محدّدة، وأفعال معيّنة، وأنظمة خاصّة تربطنا وتصلنا بتلك القوّة (أو القوى)[1].

وإذا ما أمعنّا النظر في هذه التعاريف، نجد أنها تسمح أيضاً بدخول بعض المدارس غير الدينيّة إلى نطاق التعريف، فتشتمل مثلاً الليبرالية والماركسية.

نستنتج مما تقدّم أنّ التعاريف المعيارية والماهوية والوظائفية والتركيبية التي تعرض لها المفكّرون الغربيّون للدين بنظرة علم ـ اجتماعيّة تفتقر للجامعية والمانعية المطلوبة في التعريف؛ فلا ينطبق أيّ مما ذكر على الأديان الحاضرة في المجتمعات البشرية، بل إنها تنطبق على بعض المدارس الفكرية غير الدينيّة. ومن هذا المنطلق، تمسّك فيتغنشتاين[2] (1951م) في تعريفه المفاهيميّ عن الدين بنظريّة «التشابه العائليّ»[3]. وعلى أساس من هذه الرؤية، ليس هناك أيّ قاسم مشترك بين المصاديق المتنوّعة للدين. أمّا جيمس[4] (1910م) فقد استنتج من التنوّع الوسيع لمصاديق الدين أنّ هذه المفردة لا تدلّ على مبدأ موحَّد، بل هي اسم يُطلق على مجموعة من الطقوس[5][6]. هذا، وقد أعرض ماكس فيبر[7] (1920م) في مطلع كتابه حول علم الاجتماع الدينيّ عن تعريف الدين، زاعماً أنّ هذا يجب أن يحدث بعد الفراغ من البحوث والدراسات القارئة للدين[8].

---

[1] - فضل الله كمپاني، ماهيّة الدين ومنشأه، ص 112-113 (بالفارسيّة).

[2] - لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein): فيلسوف وعالم منطق نمساويّ، انقسمت حياته الفلسفيّة إلى فترتين؛ في الأولى: كتب رسالته المشهورة في المنطق «الرسالة» حاصراً وظيفة الفلسفة بتحليل اللغة فقط، ورأى أن هذه اللغة تخضع لجملة من القواعد المنطقية هي بمنزلة «الصياغة المنطقية للغة». وفي الفترة الثانية: بدأ بنقد «الرسالة» وتطويرها إلى «بحوث فلسفية»، وفيها رفض أي أثر للفلسفة في تقديم تفسيرات للعالم وما يدور فيه.

[3] - Family resemblance.

[4] - ويليام جيمس (William James): فيلسوف مثاليّ أمريكيّ من أصل أيرلنديّ. يُعدّ من روّاد علم النفس الحديث. كتب مؤلّفات مؤثّرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربويّ، وعلم النفس الدينيّ، والتصوّف، والفلسفة البراغماتيّة. وقد ذهب في نظريّته عن الدين إلى أنه تجربة فرديّة، جوهرها العاطفة الدينيّة، لا الطقوس، وأنّ الشعور الدينيّ شعور باطنيّ بالمشاركة في موجود أعظم، وهو شعور بالانسجام والسلام، والله موجود؛ لأنّ فرض وجوده نافع.

[5] - راجع كتابه: The Varieties of Religious Experience (New York: Collier Books, 1961), P.39.

[6] - هذا لا ينسجم مع ما هو معروف عن جيمس الذي ذهب في نظريّته عن الدين بأنه تجربة فرديّة، جوهرها العاطفة الدينيّة، لا الطقوس..

[7] - ماكسيميليان كارل إميل فيبر (Maximilian Carl Emil Weber): عالم اقتصاد وسياسة واجتماع ألمانيّ، يُعدّ من مؤسسي علم الاجتماع الحديث. عمله الأكثر شهرةً مؤلفه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية؛ أسس به لعلم الاجتماع الدينيّ، وأشار فيه إلى أنّ الدين هو عامل غير حصريّ في تطوّر الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقيّة.

[8] - راجع كتابه: The Sociology of Religion, p.1.

لكنّه لم يبلور نظريّةً واضحةً في دراساته الاجتماعيّة؛ لأنه لو رام إلى وضع تعريف جامع ومانع يشمل كلّ الأديان الموجودة لتورّط في دوّامة العناصر الغامضة والمجملة في التعريف.

تعريف الدين عند المفكّرين المسلمين

استعرض الحكماء والمتكلّمون والمفسّرون المسلمون تعريفاتهم لحقيقة الدين، بعيداً عن الأساليب الأُحادية المحور، فلم يُعرّفوه بأسلوب أو منحىً معرفيّ-عقائديّ، أو بمنحىً وجوديّ، أو وظائفيّ، أو ما شاكل ذلك، بل اختاروا منهج التعريف الشامل الجامع. وعلى سبيل المثال:

يقول العلامة الطباطبائيّ (1402هـ):

الدين هو مجموعة المعتقدات والقوانين التي تناسبها ممّا له جانب عمليّ في الحياة[1].

ويقول العلامة الجواديّ الآمليّ في تعريفه للدين:

إنه مجموعة العقائد والأخلاق والقوانين التي جاءت لإدارة شؤون المجتمع البشريّ، وتربية الإنسان، فإذا كانت حقّةً سُمّي الدين بالدين الحقّ. وعليه: فإنّ الدين الحقّ هو دين نزلت عقائده وقوانينه من الله عَزَّ وَجَلَّ، والدين الباطل هو الذي جاء وُوضع ونُظّم من عند غير الله[2].

ويرى حامد الغار[3] في شرحه عن الدين:

إنّه مجموعة من الأحكام والعقائد التي وضعها الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ بين يدي الإنسان لهدايته وإيصاله إلى السعادة الدنيوية والأخرويّة... وإنّ الدين والدنيا والحياة أمور مندكّة في بعضها، وقد جاء الدين لإصلاح الحياة، وهدايتنا في بوتقة الدنيا. وإنّ معرفة الأسلوب والنموذج الصحيح للحياة لا يتسنّى من دون الوحي، والعمل بأحكام الدين... الدين شامل للمعارف العقلية، والشهود القلبيّ والعمليّ الشرعيّ[4].

---

[1] - محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 3 (النسخة الفارسيّة).

[2]-عبدالله الجوادي الآملي، الشريعة في مرآة المعرفة، ص 93-95 (النسخة الفارسيّة).

[3] - حامد الغار (Hamid Algar) (من مواليد 1940م بإنجلترا): بريطانيّ أميركي مختصّ بالدراسات الإسلاميّة والفارسيّة في كلّيّة دراسات الشرق الأدنى بجامعة كاليفورنيا ببيركلي الأمريكيّة. حاز على شهادة الدكتوراه من جامعة كامبريدج، كان مسيحيّاً، ثمّ أسلم عام 1959م، له عدّة مؤلّفات وترجمات، ونُشرت له أكثر من مئة مقالة في موسوعة إيرانيكا.

[4] - مجلة كتاب نقد، العدد 2و3، ص 114 (بالفارسيّة).

وعن تعريف الدين أيضاً يقول الشيخ العلامة السبحانيّ:

ثورة فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقي في جميع المجالات. وما هذه المجالات إلا أبعاده الأربعة: تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام والخرافات، وتنميه الأصول الأخلاقية، وتحسين العلاقات الاجتماعيّة، وإلغاء الفوارق العنصريّة والقوميّة[1].

ويقول العلامة الشيخ مصباح اليزديّ:

«الدين» كلمة عربية، ذكرت في اللغة بمعنى: الطاعة والجزاء. وأمّا في الاصطلاح فتعني: الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والأحكام العمليّة الملائمة لهذا الإيمان[2].

التعريف المختار للدين

مكانة البحث عن حقيقة الدين في خضمّ قضايا الدراسات الدينيّة ليست على نحو واحد، أو وتيرة مشابهة؛ فبعضٌ من تلك القضايا تتوقّف بنحو تامّ على تعريف الدين، ومن دون تحديد تعريف دقيق له، والكشف عن هويته وحقيقته، أو ما يقصده الباحث ـ على أقل التقادير ـ لا يمكن تقديم أيّ تفسير، أو تحليل لتلك القضايا. ومن بين الأبحاث والقضايا التي هي على هذا النحو: البحوث المتعلّقة بالعلاقة بين الدين والدنيا، أو الدين والآخرة، أو العلم والدين، أو العقل والدين، وهلمّ جرّاً.. وهناك قضايا أخرى ممّا تتناولها بحوث الدراسات الدينيّة تتميّز بترابط متبادل مع حقيقة الدين. ومثالها: القضايا المرتبطة بحاجة الإنسان للدين وتوقّعاته منه، ونطاق الدين؛ فمن جهة: يتوقّف البحث عنها على تعريف الدين؛ لأنّ الإجابة المنطقية على التساؤل عمّا يتوخّاه الإنسان ويرتقبه من الدين، أو عن نطاق الدين، لا تتأتّى من دون معرفة معنى الدين وحقيقته، ومن جهة أخرى: فإنّ تحديد ماهيّة الدين هي النتيجة والثمرة التي ينتهي إليها هذان البحثان. وبعبارة أخرى: هنالك دور هرمنيوطيقيّ في هذا النوع من القضايا. وبطبيعة الحال، يكفي أن نفرّق ونميّز بين التعريف الإجماليّ والتفصيليّ للدين، كي نتفادى التورّط في الدور الفلسفيّ.

[1] - جعفر السبحانّي، الإلهيّات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل، بقلم حسن مكيّ العامليّ، ج 1، ص 6.

[2]- دروس في العقيدة الإسلاميّة، مصباح اليزديّ، الدرس الأوّل.

هذا، ويمكن استعراض تعريف الدين حسب رؤيتنا من خلال ثلاث زوايا مختلفة؛ هي: المنحى التجريبيّ، والعقليّ، والنقليّ؛ كما يلي:

المنحى التجريبيّ والاجتماعيّ:

يعتمد هذا المنحى التجريبيّ أو الاجتماعيّ على دراسة جميع مصاديق الدين؛ بما يعمّ الأديان الإلهية والوضعية، التوحيدية وغير التوحيدية، السماوية وغير السماوية، ثمّ الخلوص إلى نتيجة هذا البحث والدراسة في صورة تعريف جامع لكلّ الأفراد، ومانع لكلّ الأغيار. وقد ذهب جمع غفير من المحققين إلى تعسّر الوصول إلى تعريف جامع ومانع يحتوي الأديان الموجودة كافّةً لسببين:

1. إنّ التحوّلات والتغييرات المتلوّنة التي شهدتها الأديان على مرّ التاريخ تسبَّبت في تبلور مِلل ونِحل عديدة ومختلفة. وقد تبنّت هذه الأديان والملل والنحل المتنوّعة معتقدات مختلفة، بل متضادّة، ومتناقضة أيضاً. ولهذا، لا يمكن الوصول إلى تعريف دقيق، تستظلّ بمظلّته جميع المعتقدات الدينيّة إلّا إذا لجأنا إلى مفردات غامضة في التعريف؛ وهذا ـ كما ألمحنا مسبقاً ـ أسلوب خاطئ، ولا ينسجم مع الغرض من التعريف بتاتاً.

2. إنّ تعريف الدين ليس مسألةً أوّليّةً في سلّم أبحاث الدراسات الدينيّة؛ فإنّ ماهية الدين تنطوي على أسس ومبادئ إبستمولوجية، وأنثروبولوجية، وأنطولوجية، ووظائفية، كما أنّ معطيات علم المناهج لها تأثيرها في تمحيص التعاريف المقدَّمة عن الدين، وترجيح بعضها على الآخر؛ فعلى سبيل المثال: تُقدِّم المناهج النصوصيّة المنتمية للداخل الدينيّ، وعمليّات مراجعة مصادر كلّ دين تعريفاً معيّناً، فيما تخلص المناهج اللانصوصيّة الخارجة عن الأطر الدينيّة ـ كالمنهج الوظائفي مثلاً ـ إلى تعاريف أخرى مختلفة؛ نظراً إلى التنوّع الموجود في مصاديق الأديان. وفي تقديرنا، يمكن في المنحى التجريبيّ الاجتماعيّ الإشارة إلى ثلاثة قواسم مشتركة، لا ضير في إسنادها إلى جميع الأديان الإلهية والوضعية؛ هي:

1. الإيمان بعالم باطنيّ ملكوتيّ، يُقابل العالم الظاهريّ المُلكيّ.

2. الإيمان بقضية النجاة والفلاح.

3. تقديم منظومة وصفية معيارية لاكتشاف العُلقة بين المُلك والملكوت، والفوز بالنجاة والفلاح.

وإنّ جميع الأديان الإلهية والوضعية تؤمن بأنها تستطيع هداية الإنسان نحو العُلقة بين الظاهر والباطن، أو الملك والملكوت، وكيفية العبور من الظاهر للوصول إلى الباطن في هذا العالم، وكذلك سبل الفوز بالنجاة والفلاح. ولا يخفى أنّ المنحى التجريبيّ ليس من شأنه أن يكشف النقاب عن حقّانيّة هذا المدّعى أو بطلانه، أو أن يميّز بين الدين الحقّ والدين الباطل، وهو يكتفي بتقديم تقرير محايد عنه. ولهذا، فإنّ الوقوف على حقّانية المزاعم الدينيّة أو عدمها أمر مطلوب من المنحى المنطقيّ.

المنحى العقليّ والمنطقيّ:

المنحى البحثيّ الثاني الذي يمكن اتّباعه في الكشف عن حقيقة الدين وماهيّته هو المنحى العقلي والمنطقي؛ حيث يقوم هذا الأسلوب البحثيّ بدراسة مدّعيات الأديان، وتمحيصها بعيداً عن ملاحظة ما تطلقه من مزاعم، وذلك من خلال توظيف القواعد المنطقية. ويمكن للأسس الإبستمولوجية والأنثروبولوجية والأنطولوجية والوظائفية أن تمدّ يد العون لتعزيز عمليّة الوصول إلى تعريف منطقي للدين. ويعتمد المنهج المنطقي في عملياته على توظيف القواعد المنطقية لإثبات وجود إله حكيم مستجمع لجميع الكمالات، ثمّ الحكم بضرورة وجود حياة تعقب الموت على أساس من العدل الإلهيّ والحكمة الربّانيّة، ثم التدليل على الصلة التي تربط المعتقدات والأفعال والسلوكيّات الدنيويّة بالعالم الأخرويّ، وبعبارة أخرى: العلقة بين العالم الظاهر (الملك) والعالم الباطن (الملكوت)، ثمّ تبرهن بعد ذلك على عجز الأدوات والمصادر البشرية الاعتيادية ـ كالعقل والتجربة والشهود ـ عن كشف العلقة بين هذين العالمين (الدنيا والآخرة، أو الظاهر والباطن، أو الملك والملكوت)، وكذلك عجزها عن تأمين السعادة والفلاح للإنسان. ثمّ يستنتج من الحكمة الإلهية ضرورة التمهيد لهداية الشر. ولا تتحقّق هداية الإنسان إلا بعد ظهور الوحي الإلهيّ والدين الحقّ، وصيانتهما من التحريف اللفظيّ والمعنويّ.

أمّا حقيقة الدين في هذه الرؤية فتتجلّى بمبدأ فاعليّ إلهيّ، ومبدأ غائيّ محقِّق

للسعادة، ومبدأ مضموني ّتفسيريّ للعلقة بين الملك والملكوت، وسبل الفوز بالسعادة. وهذا التعريف لا ينطبق إلا على بعض الأديان، وليس جميعها؛ فالأديان الوضعية البشرية وإن ادّعت أنها تمثّل الظاهر والباطن للعالم وللنجاة والفلاح الإنسانيّ، وينطبق عليها مسمّى «الدين» في المنحى التجريبيّ، لكنّها لا تُعدّ ديناً حقيقيّاً؛ بمعنى أنها عاجزة عن هداية الإنسان أو إسعاده، وغير مؤهّلة لاكتناه العلقة الحقيقية بين ظاهر العالم وباطنه.

المنحى النصوصيّ الدينيّ:

المنحى البحثيّ الثالث الذي يمكن توظيفه في معرفة حقيقة الدين هو المنحى النصوصيّ المنتمي للداخل الدينيّ، من خلال مراجعة المصادر الدينيّة. ولا يخفى أنّ مفردة «الدين» قد استخدمتها بعض النصوص الدينيّة؛ مثل: الأبستاق[1]، والتوراة، والقرآن الكريم. ويمكن للبحوث الدلالية الدارسة لهذه المفردة أن تسهم في معرفة حقيقة الدين بشكل مؤثّر.

- مفردة الدين في الأبستاق: المقصود بمفردة الدين في الأبستاق لفظة «دَئنا»، أو «Daena». وتعود جذور هذه الكلمة إلى معانٍ مثل: التفكير، والاطلاع، والمعرفة. وتُعدّ الدئنا في الديانة الزرادشتية من الأسس والأصول؛ لأنها القوّة المُدركة التي يتميّز بها الإنسان، وتمنحه القدرة على معرفة الصالح والطالح، والتي تجري على أساسها عمليّات الاختيار والاصطفاء، ومن ثمّ النجاة والخلاص. وقد عزا البعض مفردة الدئنا إلى اللفظة «داي»، أو «Day» التي تعني الإبصار. ولهذا، ذهبوا إلى أنها تعني: «النظر» و«الرؤية»؛ لكن ليس بمعنى الرؤية الاعتيادية، بل الرؤية الدينيّة والشهودية على نحو الحصر؛ أي: الوسيلة التي يجد بها الإنسان الحقيقة الإلهية[2].

- مفردة الدين في التوراة: لم تُستخدم مفردة «الدين» في العهد الجديد أو الأناجيل الأربعة، لكنّها ومشتقاتها اللغوية وردت في التوراة بمعنى: «القضاء» و«الجزاء» في هذه الحياة الدنيا؛ وليس القضاء والجزاء في الحياة الأخرى بعد الموت.

[1] - الأبستاق أو: الأفيستا كتاب زرادشت (رسول الدين المجوسّي)، وهو الكتاب المقدّس عند أتباع الديانة الزرادشتيّة (المجوسيّة). وتعني كلمة أفيستا - أو: أوستا - باللغات القديمة: الأساس والبناء القويّ، ولغته هي اللغة الأفستية، ذات الصلات القوية باللغة السنسكريتية الهنديّة القديمة.

[2] - لاحظ: الأبستاق، ترجمة وتحقيق: هاشم رضى، ص 115، و424. (بالفارسيّة)

ومن نماذج القضاء الإلهيّ في التوراة: قصص طوفان النبيّ نوح، وخراب قريتي «سدوم»[1] و«عمورة»[2] اللتين ورد ذكرهما في سِفر التكوين، والاسمان «دان Dan» و«دينة Dena» المنسوبان إلى أبناء يعقوب، ومن المحتمل أنهما مشتقان من مفردة الدين ولهما ارتباط معنوي بالقضاء والجزاء أيضاً. وقد استخدمت المفردة «دان Dan» في سفر التكوين أيضاً؛ حيث تقصّ الرواية التوراتية أنّ راحيل زوجة يعقوب كانت عاقراً، في حين كان لأختها ذريّة كثيرة. فدبّت نار الغيرة والحسد في نفسها تجاه أختها، وخاطبت يعقوبَ أن ائتيني بذريّة، وإلا مِتُّ. فزوّجته جاريتها «بِلْهَة» التي حملت من يعقوبَ بغلام، ولدته في حجر راحيل. فقالت راحيل: قد قضى لي الله، وسمع لصوتي، وأعطاني ابناً، ولهذا أسموه دان[3]. ومن هنا، فإنّ مفردة الدين ومشتقّاتها وردت في التوراة بمعنى القضاء والجزاء الدنيويّين، لكنّ هذه الكلمة بعينها جاءت في التلمود[4] بمعنى القضاء والجزاء الأخرويّين.

- مفردة الدين في القرآن الكريم: وردت مفردة «الدين» في الكتاب والسنّة بمعانٍ عديدة؛ منها ما يلي:

1. النظام المعرفي والقيميّ عموماً (الحقّ والباطل): كما في قوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّين كُلِّه وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾**[5]، **﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾**[6]، **﴿مَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾**[7].

---

[1] - سَدُوم (بالإنجليزيّة: Sodom): اسم عبريّ يعني الاحتراق أو المحروق؛ وهو اسم قرية لوط، خسفها الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى بسبب ما كان يقترفه أهلها من مفاسد - منها: إتيانهم الذكور من دون النساء - وفق ما ورد في بعض النصوص الدينيّة.

[2] - عَمُورَة (أو: غومورا؛ بالإنجليزيّة: Gomorrah): كلمة عبريّة تعني مغمورة؛ وهي اسم قرية أخرى خسفها الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى بسبب ذنوب أهلها، ورد ذكرها في التوراة.

[3] - ونصّ الأقصوصة - حسب ما ورد في سفر التكوين - ما يلي: «فلمّا رأت راحيل أنّها لم تلد ليعقوب، غارت راحيل من أختها، وقالت ليعقوب: "هب لي بنين، وإلّا فأنا أموت!". فحمي غضب يعقوب على راحيل وقال: "ألعلّي مكان الله الّذي منع عنك ثمرة البطن؟". فقالت: "هوذا جاريتي بلهة، ادخل عليها فتلد على ركبتيّ، وأرزق أنا أيضاً منها بنين". فأعطته بلهة جاريتها زوجةً، فدخل عليها يعقوب، فحبلت بلهة وولدت ليعقوب ابناً، فقالت راحيل: "قد قضى لي الله وسمع أيضاً لصوتي وأعطاني ابناً". لذلك دعت اسمه داناً». راجع: سِفر التكوين، الباب 30، من رقم 1 إلى 6.

[4] - التلمود (Talmud): لفظة عبرية تفيد معنى «التعليم»، و«التعلم» والدرس. والمقصود بها التعليم القائم على أساس الشريعة الشفهية. وتطلق هذه المفردة عادة على «مصنّف الأحكام الشرعية أو مجموعة القوانين الفقهية اليهودية»، فهو كناية عن فقه شرعيّ وتفسير كتاب التوراة، ويضمّ مجموعة الكتب والأسفار التي تحوي سجلّ التشريعات والمجادلات والأخبار والقصص والأقوال الحكمية، كذلك الأعمال والآثار التي أنتجتها المدارس الدينيّة اليهودية في فلسطين وبابل خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد.

[5] - سورة التوبة: 33.

[6] - سورة الكافرون: 6.

[7] - سورة آل عمران: 85.

2. النظام المعرفيّ والقيميّ الإلهيّ الحقّ: كما في قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ من دُونه إلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بهَا من سُلْطَان إن الْحُكْمُ إلاَّ للّه أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إلاَّ إيَّاهُ ذَلكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكنَّ أَكْثَرَ النَّاس لاَ يَعْلَمُونَ﴾[1]، ﴿وَأَنْ أَقمْ وَجْهَكَ للدِّين حَنيفاً وَلاَ تَكُونَنَّ منَ الْمُشْركينَ﴾[2]، ﴿إنَّ الدِّينَ عندَ الله الإسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذينَ أُوْتُواْ الْكتَابَ إلاَّ من بَعْد مَا جَاءهُمُ الْعلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بآيَات الله فَإنَّ اللهَ سَريعُ الْحسَاب﴾[3]، ﴿أَفَغَيْرَ دين الله يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن في السَّمَاوَات وَالأَرْض طَوْعاً وَكَرْهاً وَإلَيْه يُرْجَعُونَ﴾[4]، ﴿هُوَ الَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بالْهُدَى وَدين الْحَقِّ ليُظْهرَهُ عَلَى الدِّين كُلِّه وَلَوْ كَرهَ الْمُشْركُونَ﴾[5]، ﴿وَوَصَّى بهَا إبْرَاهيمُ بَنيه وَيَعْقُوبُ يَا بَنيَّ إنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُّسْلمُونَ﴾[6].

3. الجزاء والحساب: كما في قوله تعالى: ﴿مَالك يَوْم الدِّين﴾[7]، ﴿وَالَّذي أَطْمَعُ أَن يَغْفرَ لي خَطيئَتي يَوْمَ الدِّين﴾[8].

4. الشريعة والقانون[9]: كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاهدُوا في اللَّه حَقَّ جهَاده هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّين منْ حَرَج مِّلَّةَ أَبيكُمْ إبْرَاهيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلمينَ من قَبْلُ وَفي هَذَا ليَكُونَ الرَّسُولُ شَهيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاس فَأَقيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصمُوا باللَّه هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنعْمَ الْمَوْلَى وَنعْمَ النَّصيرُ﴾[10]، ﴿بَدَأَ بأَوْعيَتهمْ قَبْلَ وعَاء أَخيه ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا من وعَاء أَخيه كَذَلكَ كدْنَا ليُوسُفَ مَا كَانَ ليَأْخُذَ أَخَاهُ في دين الْمَلك إلاَّ أَن يَشَاء اللّهُ نَرْفَعُ دَرَجَات مِّن نَّشَاء وَفَوْقَ كُلِّ ذي علْم عَليمٌ﴾[11]؛ وإن كان المعنى الأوّل والثاني محتملٌ أيضاً في هذه الآيات.

[1] - سورة يوسف: 40.

[2] - سورة يونس: 105.

[3] - سورة آل عمران: 19.

[4] - سورة آل عمران: 83.

[5] - سورة التوبة: 33.

[6] - سورة البقرة: 132.

[7] - سورة الفاتحة: 4.

[8] - سورة الشعراء: 82.

[9] - راجع: محمّد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 15، ص 79.

[10] - سورة الحج: 78.

[11] - سورة يوسف: 76.

5. الطاعة والعبادة والتديّن[1]: كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَّهُ الدِّينَ﴾[2]، وقد ورد في الحديث الشريف: «الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين»[3].

6. الإيمان والعقيدة القلبيّة[4]: كما في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّه فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[5]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾[6].

7. الإسلام: وردت مفردة الدين في القرآن الكريم بمعنى «الإسلام» والرسالة الخاتمة المنزّلة على الرسول الأعظم (ص) في الآية التاسعة عشر من سورة آل عمران[7]، كما وردت بهذا المعنى بكثرة في الأحاديث الشريفة؛ فعلى سبيل المثال: روي عن النبيّ أنه قال: «بُني الإسلام على عشرة أسهم: على شهادة أن لا إله إلا الله وهي الملّة، والصلاة وهي الفريضة، والصوم وهو الجُنّة، والزكاة وهي الطهارة، والحجّ وهو الشريعة، والجهاد وهو العزّ، والأمر بالمعروف وهو الوفاء، والنهي عن المنكر وهي المحجّة، والجماعة وهي الألفة، والعصمة وهي الطاعة»[8]. وقد سأل كُميل بن زياد أميرَ المؤمنين عليه السلام عن قواعد الاسلام ما هي؟ فقال: «قواعد الاسلام سبعة: فأولها العقل، وعليه بُني الصبر، والثاني صون العرض وصدق اللهجة، والثالثة تلاوة القرآن على جهته، والرابعة الحبّ في الله والبغض في الله، والخامسة حقّ آل محمّد ومعرفة ولايتهم، والسادسة حقّ الإخوان والمحاماة عليهم، والسابعة مجاورة الناس بالحسنى»[9]. وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «بُني الإسلام

[1] - راجع: محمّد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 17، ص 233.

[2] - سورة الزمر: 2.

[3] - نهج البلاغة، الكلمات القصار: 125.

[4] - راجع: محمّد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 9، ص 428.

[5] - سورة البقرة: 256.

[6] - سورة البقرة: 256.

[7] - قال تعالى في هذه الآية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾.

[8] - بحار الأنوار، ج 65، ص 375.

[9] - بحار الأنوار، ج 65، ص 381.

على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية..»[1].

ويرى بعض الكُتّاب[2] أنّ كلّ مفردة تنطوي على معنى رئيسّي ومركزيّ واحد تبقى روحه مخيّمةً على اللفظ، وإن طرأت عليه تطوّرات دلاليّة متعاقبة، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ أيّ عنصر من مجموعة عناصر تتألّف منها منظومة حيّة، فعلاقته وصلاته بالعناصر الأخرى لتلك المنظومة في حال تجدّد وتبدّل مستمّرين، ولعلّه في خضمّ تلك التطوّرات والتبدّلات يضطلع بأدوار جديدة لم تكن من ذي قبل؛ كما في الأدوار التي يلعبها الفرد الإنسانيّ في مجتمعه الذي يعيش فيه. فالمنظومة اللغوية لها وضع مشابه لذلك؛ ولو على نحو الموجبة الجزئية. ولو لم نقبل بهذه الرؤية كقاعدة كلّية، فإنّ صدقيّتها في المفردات القرآنية ليست بالأمر البعيد.

ومن هنا، فإنّ وجود عشرات الآيات ومئات الجمل المتنوّعة التي استخدمت فيها مفردة «الدين» من شأنه أن يضعنا في مواجهة مع عشرات المعاني المختلفة لهذه المفردة، لكنّ المعاني المتغيّرة لا تتّصف بالمصداقية والاعتبار إلا إذا أُخذت ضمن تركيبتها اللغويّة التي تتموضع فيها، ولم تتناقض مع المعنى الأساسيّ والمركزيّ. ولا يخفى أنّ أحد العوامل التي أدّت إلى حدوث اضطرابات كثيرة في المعاني التي تنقلها لنا المعاجم والقواميس اللغويّة هو التركيز المتزايد على حشد مجموعة من المعاني النسبيّة المتنوّعة لمفردة واحدة، بدل السعي إلى تحديد المعنى الأساسيّ لها. فعلى سبيل المثال: لو راجعنا قاموساً مثل «المنجد في اللغة» لنلحظ فيه معاني مفردة «الدين»، لوجدنا أنه يستعرض تسعةً وعشرين معنىً مختلفًا لها، في حين أنّ كلاً من هذه المعاني لا يمكن الأخذ به كمدلول دقيق ومناسب لهذا اللفظ إلاّ إذا لوحظ في تركيبة ونسيج لغويّ معيّن استُخدم فيه، ولا يتسنّى لهذا المعنى أن يرتبط بلفظ «الدين» خارج هذه الدائرة. والشواهد القرآنية تشير إلى أنّ المعنى الأساسي والمركزي للدين في جميع الحالات المتغيّرة لهذه الكلمة - سواء وردت في مجالات الآداب أو الشعائر أو السلوكيات أو الحقوق الاجتماعيّة وغيرها، ومن دون ملاحظة التطوّرات الزمانية والمكانية الطارئة

---

[1] - الكافي، ج 1، ص 18، باب دعائم الإسلام.

[2] - لاحظ: علي طهماسبي، الهاجس الأخير، ص 73-95. (بالفارسية)

عليها - هو دائماً معنى واحد فقط. والمعنى الأساسي هو ذلك الجوهر الباطني الذاتي الفريد الذي لا يتقيّد بالأزمنة والأمكنة والأفراد؛ بخلاف المعنى النسبيّ الذي يتأثّر بكلّ ذلك.

وهنا نقول: إذا أردنا الالتزام بهذا المبدأ، أو حتّى إذا لم نشأ فعل ذلك، واكتفينا بما نستنتجه من مجموع الآيات القرآنية التي وردت في مفردة الدين، فسوف يكون بمقدورنا اكتناه المعنى الحقيقيّ لهذه المفردة في الكتاب والسنة. وحسب تقديرنا، فإنّ حقيقة الدين في النصوص الدينيّة هي: «مجموع الرؤى والمناهج والسلوكيّات التي تبينّ للإنسان طريق السعادة والنجاة».

توضيح ذلك: أنّ الدراسة الدلالية للآيات القرآنية المباركة تهدينا إلى أنّ مفردة «الدين» قد استُخدمت غالباً في معنيين مختلفين أكثر من المعاني الأخرى؛ وهما:

1. معنى «المذهب» و«الملّة» و«الشريعة» و«القانون» و«الآداب»؛ كما استُخدمت في قوله تعالى: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾[1]، ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[2]، ﴿**وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً**﴾[3]، ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ**﴾[4]، ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ**﴾[5]، وغيرها.

2. معنى «الحساب» و«القضاء» و«الجزاء» و«الثواب» و«العقاب» وما شاكل ذلك؛ ومنه قوله تعالى: ﴿**مَالك يَوْمِ الدِّينِ**﴾[6]، ﴿**وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ**﴾[7]، ﴿**الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ**﴾[8]، ﴿**أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ**﴾[9]، وغيرها.

نعم؛ استُخدمت لفظة «الدين» بمعنى «التديّن» في كثير من النصوص الدينيّة، وهو معنى يجب إرجاعه إلى المعنى المرتبط بحقيقة الدين.

---

[1] - سورة الكافرون: 6.

[2] - سورة المائدة: 3.

[3] - سورة النصر: 2.

[4] - سورة المائدة: 3.

[5] - سورة النساء: 171.

[6] - سورة الفاتحة: 4.

[7] - سورة الذاريات: 6.

[8] - سورة المطففين: 11.

[9] - سورة الماعون: 1.

وإنّ التأمل الدلالي في هاتين الطائفتين من المعاني يأخذنا إلى منطلق وجذر معنويّ واحد لهذه المفردة في القرآن الكريم، وهو ما يمكن استكشافه من خلال وقوفنا على أصل موضوعيّ قرآني مسبق؛ مفاده: الترابط التكويني بين المعتقدات والأفعال من جهة، والنتائج المترتبة عليها من جهة أخرى؛ وهو ما يمكن استنباطه بشكل واضح وصريح من آيات قرآنية عديدة.

وتلخيصاً لما تقدّم، نستنتج النقاط التالية:

1. المعنى الأساسي هو الروح المعنويّة التي تُخيّم على المفردة في جميع صورها وتقلّباتها الصرفية والنحوية المتنوعة؛ كما في معنى «الحبس» أو «المنع» الذي يخيّم على معاني مفردة «العقل» بجميع مشتقّاتها. وإنّ المفردة الواحدة قد تتعانق في أنسجة لغويّة مختلفة وجملات متعدّدة ضمن ظروف زمانية ومكانية متفاوتة مع شبكة وسيعة من المعاني، لكنّها تحتفظ في جميع أحوالها تلك بمعناها الأساسيّ والمركزيّ. والمعنى الأساسيّ الذي يمثّل القاسم المشترك لمعاني مفردة «الدين» هو تلك الرؤى والمناهج والسلوكيّات التي ستؤول إلى نتائجها فيما بعد.

2. استخدمت مفردة «الدين» في القرآن الكريم بغضّ النظر عن المبدأ المشار إليه آنفاً للدلالة على معنيين رئيسيّين يرتبط أحدهما بدار الدنيا، والآخر بالآخرة. أمّا الذي يخصّ عالم الدنيا فهو السلوك والفعل المستند إلى القانون الإلهي وما جاء به الرسل والقادة الإلهيون؛ وهو المسمّى بـ «الدين القيّم»، أو «دين الحق». وأمّا الذي يخصّ عالم الآخرة فهو انتقال المؤمنين والمحسنين إلى الجنّة؛ لينالوا أجورهم في حياة خالدة، وانتقال الكافرين والمسيئين إلى النار والعذاب الأبديّ. ويدلّ هذان المعنيان على أنّ الحياة في الدنيا وفي الآخرة تتحلّى بالقدسيّة، ويشيران أيضاً إلى أنّ التعدّي على حقوق الناس في هذا العالم يستتبعه جزاء أخروي في العالم الآخر. فالدين ـ إذاً ـ يمثّل الحقائق التي تبيّن للإنسان النتائج الأخرويّة لمعتقداته وأفعاله وسلوكيّاته في الدنيا؛ فإذا كان الدين منتسباً لله جَلَّ وَعَلا كانت النتائج الأخروية التي يعرضها لعقيدة الإنسان وسلوكه مطابقةً للواقع، وجاز لنا الاعتماد إليها، وإلا فلا يمكن الركون إلى أي دين آخر يزعم مقدرته على كشف العلاقة بين الأفعال في الدنيا والمصير الأخرويّ السعيد أو الشقيّ.

3. المصدر الوحيد الذي يمكنه أن يميّز القضيّة الدينيّة عن غيرها من القضايا هو المصدر الذي لا يعجز عن تبيين العلاقة بين الدنيا والآخرة، أو الملك والملكوت بنحو يقيني وقطعيّ. وهذا يعني أنّ المصادر الدينيّة وحدها هي الكفيلة بذلك؛ وعلى صعيد متّصل، يمكن عدّ المتبنّيات والتعاليم العقلية التي تتصف بالشرطين التاليين ضمن مجموعة القضايا الدينيّة أيضاً. والشرطان هما: أوّلاً: أن يكون ذلك في سياق تبيين العلاقة بين الدنيا والآخرة، أو الصلة التي تربط الحياة الدنيوية بالسعادة أو الشقاء في الآخرة، أو قل: الربط بين المُلك والملكوت. وثانياً: أن يُبيَّن مضمون الشرط الأوّل على نحو يورث القطع أو الاطمئنان. ولا تتّصف القضية العقلية بأنها «دينيّة» إلا إذا استوفت هاتين النقطتين. من هنا، فإنّ القضايا المتعلقة بمباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ (بحوث معرفة الله ومعرفة النبيّ والإمام والمعاد العقليّة) يمكن عدّها ضمن القضايا الدينيّة. أمّا القضايا القطعيّة الأخرى كالقضايا الرياضياتية أو الأبحاث المسمّاة بالأمور العامة في الفلسفة فلا تُعدّ من القضايا الدينيّة وفق المعطيات اللغوية والدلالية القرآنية؛ لأنها ليست بصدد بيان المآل الأخرويّ للمعتقدات والأفعال الدنيوية، أو بيان العلقة بين الملك والملكوت. وحاصل ما تقدّم أننا نذهب إلى عدم اقتصار القضايا الدينيّة على النصوص الدينيّة، بل نرى علاوةً على ذلك انضمام القضايا العقلية اليقينية، أو المورثة للاطمئنان إلى حظيرة القضايا الدينيّة، طالما أنها نصّت على العلقة بين الدنيا والآخرة، أو أخذت هذا الترابط من الكتاب والسنّة.

4. الصراط المستقيم في القرآن الكريم هو الدين الإلهي: يقول تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[1]، وقد نقل الإمام الباقرz عن الرسول الأعظمn أنه قال في تفسير هذه الآية: إنّ دين إبراهيم هو دينيّ[2]. وقال تعالى: ﴿**الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**﴾[3].

5. تدلّنا الأبحاث السابقة على وجود انسجام وتناغم دلاليّ في موضوع حقيقة الدين بين المنحى التجريبي والعقلي والنقلي. وحقيقة الدين هي التعاليم المبيِّنة للجزاء

[1] - سورة الأنعام: 161.

[2]- الشيخ الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج 1، ص 786.

[3] - سورة إبراهيم: 1.

الأخروي المترتب على الرؤى والمناهج والسلوكيات الدنيوية؛ بما يضمن نجاة الإنسان وسعادته. فإذا كانت التعاليم مستندةً إلى الله جَلَّ وَعَلا كان الدين حقّاً وإلهيّاً، وإلا فهو دين باطل وغير إلهيّ. وإن اشتملت الأديان الباطلة على بعض التعاليم الحقّة فهذا لا يعني أنّ مزيج الحقّ والباطل يمكن له ضمان سعادة الإنسان أو نجاته.

المصادر:

1. نهج البلاغة، امام على عليه السلام.
2. الأبستاق (اوستا)، ترجمه وپژوهش هاشم رضى، انتشارات بهجت، چاپ اول، 1379 ش.
3. جوادى آملى، عبد الله، شريعت در آينه معرفته، مركز نشر فرهنگى رجا، تهران، 1372 ش.
4. سبحانى، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات جعفر سبحانى، بقلم حسن مكّي العامليّ، قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية، 1409 ق.
5. الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ترجمه محمد باقر موسوى همدانى، دفتر انتشارات اسلامى، قم، 1363ش.
6. طباطبايى، محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، موسسه مطبوعاتى اسماعيليان، 1394 هـ.ق.
7. طباطبائى، محمد حسين، شيعه در اسلام (الشيعة في الإسلام)، انتشارات دفتر تبليغات حوزه علميه قم، 1348 ش.
8. طهماسبى، على، دغدغه فرجامين، تهران، انتشارات يادآوران، 1379.
9. العروسي الحويزي، شيخ عبد على بن جمعه، نور الثقلين، قم، مطبعه العلميه، چاپ دوم، بى تا.
10. فرامرز قراملكى، احد: موضع علم ودين در خلقت انسان، موسسه فرهنگى آرايه، 1373ش.
11. الكلام الإسلامي المعاصر، عبد الحسين خسروبناه، الجزء الأول، العتبه العباسيه المقدسه، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيه، دار الكفيل، الأولى، 2016، فصل 7، حقيقه الدين، ص 319.
12. كلينى، محمد بن يعقوب، اصول كافى، كتاب الإيمان والكفر، ترجمه مصطفوى.
13. كمپانى، فضل الله: ماهيت ومنشا دين، تهران: انتشارات فراهانى، بى تا.
14. مجلسى، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، بيروت: انتشارات الوفاء، 1983 م.
15. مصباح يزدى، آموزش عقايد، انتشارات سازمان تبليغات اسلامى، تهران، 1364 ش.
16. هميلتون، ملكلم، جامعه شناسى دين، محسن ثلاثى، موسسه فرهنگى انتشاراتى تبيان، تهران، 1377 ش.
17. W. James, The Varieties of Religious Experience (New York: Collier Books, 1961.

الدين والفلسفة في الغرب المسيحي
النشأة والتطوّر حتّى عصر الإصلاح الديني

محمّد ايلخاني[1]

يمكن للقرّاء الكرام كسب معلوماتٍ قيّمةٍ من هذه المقالة التي تمتاز بحسن التنظيم والمنهجية، حيث ذكرت فيها العديد من آراء العلماء المسيحيين ومواقفهم تجاه الفلسفة على ضوء الإيمان والعقل.

المؤاخذة التي تُطرح على المقالة أنّها لم تحدّد السبُل والأصول اللازمة لبيان المواقف الإيجابية تجاه القضايا الإسلامية من قبل المدارس الفكرية والنظريات التي تمّ تسليط الضوء عليها.

قد يتصوّر القارئ غير المتخصّص في متابعته للمباحث الأولى من المقالة أنّ الدين الذي يعني الاعتقاد بالإله الخالق، قد نشأ في رحاب مسيرةٍ تأريخيةٍ، وأنّ الإيمان بالله تعالى في الديانتين اليهودية والمسيحية ليس سوى فكرةٍ متطوّرةٍ للفكر الفلسفي الذي كان سائداً خلال نشأة الأديان؛ لذا كان من الحريّ بالكاتب المحترم أن يشير قبل هذه المباحث إلى أنّ الفطرة التوحيدية تعدّ فطرةً أصيلةً متقدّمةً زمنياً على جميع الآراء الفلسفية المشوبة بالشرك.

شخصية القديس بولس في هذه المقالة طرحت في إطارٍ إيجابي مما يدلّ على إلمام الكاتب بطبيعة الديانة المسيحية بشكلٍ جيدٍ، ولكن مع ذلك كان من الأجدر به الاستشهاد ببعض فقرات الكتاب المقدّس في العهد الجديد المنسوب إلى هذا القدّيس.

المحرر

[1] - الدكتور محمّد إيلخاني، أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة الشهيد بهشتي في طهران، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من بلجيكا. له العديد من المقالات والبحوث المنشورة في المجلّات والدوريات المحكّمة.

مصدر: هفت آسمان، پاييز 1381، شماره 15، ص 89 تا 136، ايران، قم. ترجمة: حسن الصرّاف.

توطئة

يقدّم الباحث في مقاله هذا دراسةً تاريخيّة للعقائد المسيحية من وجهة نظر فلسفة الدين، معتمداً العلاقة بين العقل والإيمان. يقسّم اللاهوتيون المسيحيون طبيعة علاقة الفلسفة أو العقل مع الدين والإيمان حتّى عصر الإصلاح الديني[1] إلى أربعة أصناف:

1_ الفلسفة بصفتها دينًا،

2_ والفلسفة بمثابة معيار لفهم الدين،

3_ والفلسفة بصفتها خادمةً للدين،

4_ والفلسفة باعتبارها معرفةً معزولةً عن الدين.

إنّ الصنف الأوّل - أي «الفلسفة بصفتها دينًا» - تروم فهم الدين في إطار الفلسفة والعقلانيّة اليونانيّة؛ أمّا «الفلسفة بصفتها معياراً لفهم الدين» فقد حصرت الدين في قراءات عقليّة، وكان لهذا التوجّه كثير من الأتباع طوال القرنَين الحادي عشر والثاني عشر، وكذلك بدءًا من القرن السابع عشر حتّى القرن التاسع عشر. وفيما يتعلّق بالصنف الثالث فإنّه قد بلور اللاهوت المسيحي، وأشهر تيّار يصنَّف ضمنه في الغرب هو «اللاهوت الطبيعي» متمثلاً بـ «توما الأكويني»، ويمكن تسمية هذا التوجّه بـ«الدين الفلسفي». أما «الفلسفة باعتبارها معرفةً معزولةً عن الدين» (أي الصنف الرابع) فقد كانت رائجةً في القرون الميلاديّة الأولى، وأصبح لها أتباع خلال القرون الوسطى، وأضحت فيما بعد التيار الرئيس في الحركة الإصلاحية البروتستانتية. إنّ هذه القراءات المتخصصة في طبيعة العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة كوّنت فيما بعد المذهب الإيماني[2].

العقل في سياق هذا البحث هو بمعنى العقلانيّة اليونانيّة التي راجت في المنظومة الفكريّة الفلسفيّة اليونانيّة، وهي العقلانيّة ذاتها التي اعتُمدت لاحقاً كموروث عقليّ للإنسان الغربي والحضارات الأوربيّة، وكذلك الحواضر الإسلاميّة التي اعتمدته عند تناول كلّ ما تتوصل إليه المعرفة البشرية، وهي ما زالت كذلك. أمّا «الإيمان»

[1] - Reformation.

[2] - Fideism.

في سياق البحث فهو بمعنى التوجّه أو التعلّق القلبي أو توليّ أمر قدسي أو إلهيّ، ترافقه عواطف مجرّدة من أيّ تبرير عقليّ وتوصيف فلسفيّ وفق النمط اليونانيّ. إنّ الدراسات التاريخية التي قدّمها المفكّرون الغربيّون وكذلك ما قدّمه المفكّرون المسلمون واليهود عن الأدوار التاريخية الثلاث في الفكر الغربي المتمثلة بالعصر الإغريقي والروماني، والعصر الوسيط، والعصر الحديث والمعاصر، كلّ هذه الدراسات تهتمّ بهذه العلاقة بين الإيمان والعقل، أو الدين والفلسفة، ولم يزل الكثير من المفكرين في الغرب يصبّون جلّ اهتمامهم في هذا المجال، ولا سيما هو الموضوع الرئيس في فلسفة الدين.

وعلى الرغم من وجود التشابه والبُنية المتناسقة في العقلانيّة الفلسفيّة، ولكنّها لم تكن بصورةٍ واحدة طوال هذه الأحقاب التاريخية، ولدى الثقافات الثلاث، أي المسيحية والإسلامية واليهوديّة، فثمّة أنماط متفاوتة للعقلانيّة؛ نجد مثل هذا التفاوت في موضوع الإيمان وفيما يخصّ تعريفه في آراء المؤمنين والمفكّرين الذين يقدّمون تعريفات متعددة للدين ويتبنون أنظمةً دينيةً متفاوتةً، إذ يصل الأمر للدين الواحد، وتكون وظيفة الدين في بعض الأحيان متفاوتةً من وجهة نظر مؤمنَين اثنين يؤمنون بدينٍ واحد، وليصل المرء في نهاية المطاف إلى فكرةٍ تفيد بأن تشابه المفاهيم في دينٍ ما لدى الكثير من المؤمنين به، هو مجرّد تشابه أو اشتراك في الألفاظ.

يروم هذا البحث التعريف ببعضٍ من التيارات الدينيّة-الفلسفيّة في الفكر المسيحي الغربي وصولاً لفترة الإصلاح البروتستانتي، مستعرضاً - وبإيجازٍ شديد - طبيعة العلاقة بين الإيمان والعقل من وجهة نظر بعض المفكّرين المنتمين لهذه التيارات. إن آراء المذاهب اللاهوتيّة التي أعقبت فترة الإصلاح الديني - سواء لدى الكاثوليكيين، أو لدى التيارات البروتستانتيّة - ظلّت راسخةً في هذا الموضوع، وسَبَب ذلك هو أن بُنيتهم الدينية، أي الرؤية البولصيّة للمسيحية مع التراث الكنسي، أو الاتجاه الناقد لهذا التراث لم يتغيّر كثيراً عمّا كان في السابق. فضلاً عن ذلك إنّ أغلب التعريفات الجديدة التي يعرضها اللاهوتيون الجُدُد تمثّل مجرّد وجهة نظرٍ جديدة في الموضوع الواحد؛ إذ لم يحدث أي اصلاحٍ آخَر خارج هذين التيارَين

الرئيسَين في الفكر الديني الأوربيّ، بل إنّ التبيينات الجديدة عُرِضت في البُنية الدينية ذاتها، وعلى وجه الخصوص لدى البروتستانتيين، مواكبة التحولات الاجتماعيّة في القرون الجديدة.

العقل والإيمان لدى اليونان

كانت الأديان الإغريقية وبعدها الأديان الرومانية والجرمانيّة قبل ظهور المسيحية في أوروبّا تمثّل العقائد الدينية الرائجة بين المجتمعات الأوروبيّة. تنتمي هذه الديانات (الإغريقية والرومانيّة والجرمانيّة) إلى مجموعة الأديان الهندو-أوربية.

وقد انفتح لاحقاً خلفاء الإسكندر المقدوني والرومان على الأديان الشرقيّة لتنتشر على نطاقٍ واسع داخل الثقافة اليونانية الراسخة في هاتين الإمبراطوريتَين. الرقعة الجغرافية الحاضنة لهذه الديانات الشرقية كانت تمتد من إيران وبين النهرين وفلسطين ولبنان، وصولاً لمصر وشمال أفريقيا.

كانت الديانات الشرقيّة في أغلب المواطِن (وتارةً بصورة مستقلة) تُدمَج مع العقائد الدينية والفلسفية اليونانيّة لتـنـتج عنها بُنية دينية جديدة، ويتمثّل النموذج الأبرز الذي يدلّ على ذلك بالمسيحية البولصيّة التي ظهرت إثر اندماج الديانة اليهوديّة بالآراء الفلسفيّة والدينية اليونانيّة، ولتصبح بعد ذلك الديانة الأولى والمهيمنة في الحضارة الغربية. على الرغم من ذلك فإنّ بدايات الإندماج بين المفاهيم الدينية والفلسفية تعود للحضارة الإغريقية، أي قبل عصر الإسكندر؛ على أنّه يجب الالتفات إلى الاختلاف بين طبيعة الدين في العصر اليوناني القديم مع طبيعة الأديان الإبراهيمية، وبالتالي أُفرِزَت ردود فعلٍ متباينة بإزاء علاقة العقلانيّة أو النزعة العقليّة اليونانيّة بهذين النَمَطَين الدينيَين.

إنّ تعدد الآلهة هي من صفات الأديان في الحضارة الإغريقية، ولم يكن هناك أيّ كتاب أو نصّ يُعَدّ بمثابة المرجع للأرثذوكسية. لا يوجد في بُنية هذا الدين - الذي عُرِف بدينِ دولة المدينة - مفهوم النبيّ أو الشخص المرتبط بالإله القاهر وخالق الكون، فثمّة مجموعة من الآلهة تدير الكون، وهي آلهة ولدت في هذا العالم. لم تكن

أخلاقيات هذه الآلهة وسلوكياتها أسمى من أخلاقيات البشر، وكان ارتباط المؤمنين بالآلهة يتم عبر الطقوس الدينية ليكون للمعبد الدور الهام لتأدية هذه الطقوس. وقد كانت أكثر هذه الطقوس أسَرِيّةً، أي تتم في داخل الأسرة؛ وكلّ معبّدٍ يفضّل إحدى الآلهة أو عددًا من الآلهة على الآلهة الأخرى. إنّ الطقوس الأسرية وكذلك عدم وجود نصّ مقدّس ليكون مرجعاً وحجّةً للعقائد يعد من الأسباب التي منعت من تكوين نمط ديني غالب ومؤسسة دينية منسجمة تدافع عن هذه العقيدة وتفسرها في إبّان العصر الإغريقي. ولكن مع دخول بعض الديانات الأخرى إلى اليونان كالعقيدة الفيثاغورية والأورفيوسية التي تأثّرت بالديانات الشرقيّة، وروّجت لنمطٍ من الباطنية والمفاهيم العرفانية سادَ نوع من التنظيم العقائدي في اليونان. ولكنّ أنصار هاتين الديانتين كانوا من الأقليّة، فعلى الرغم من أنّ فلاسفةً كبار من أمثال أفلاطون تأثّروا بهذه العقائد ولكن ديانة دولة المدينة التي تميّزت برعايتها مفاهيمَ ميثولوجيةً جذبت أفكار اليونانيين.

إن البُنية الميثولوجية هي من طبيعة الديانات الإغريقية، إذ يكون شرح العقائد من خلال الحكايات الميثولوجية. ظهر خلال القرن السادس قبل الميلاد فئة من العلماء أطلقوا على أنفسهم تسيمة الفيلسوف. طرح الفلاسفة إلى جانب التفسير الميثولوجي للكون تفسيراً آخر يعتمد العقل أو اللاهوت العقلاني. يُعد التفسير الميثولوجي أقدم من التفسير العقلي، وكان واضحاً في نصوص «هوميروس» و«هسيود». كان المفكرون اليونانيون يرومون تقديم تفسير عقلاني يعتمد مبدأ العليّة في العناصر الطبيعية، ومن دون أن يتجاهلوا السرديات الدينية ذات الآلهة المتعددة. إن العالم من وجهة نظر هؤلاء مبنيّ وفق بنية عقلانية، ويُدار بالعقل وبقوانين قابلة للفهم. ثمّة من سمّى هذا العقل بـ«العقل الكليّ/ اللوغوس» من أمثال «هرقليطس»، وآخرون من أمثال «آناكساغوراس» سمّوه بـ«الفكر». بعبارة أخرى كانت أحداث الكون من وجهة نظر الفلاسفة غير مرتبطة بإرادة الآلهة التي قد تتعارض أعمالها مع بعضها الآخر.

لقد استمر هذا المنهج الفكري متراوحاً بين الانتشار والتراجع حتّى نهاية العصر الكلاسيكي، أي قبيل حملة الاسكندر المقدوني إلى سائر مناطق العالم. على أنّ

التوجهات الفكرية لدى كلّ من الفلاسفة بإزاء الإيمان الديني وطبيعة التدين التقليدي كانت مختلفةً.

إنْ اتفقنا مع آراء أفلاطون سيكون سقراط من أشدّ المنتقدين للتدين التقليدي وذلك في سياق حديثه عن نظرية المثُل، وانتقاله من إطار الطبيعة إلى الألوهية الماورائية، مقدّماً قراءةً جديدةً للدين الإغريقي، ويبدو أنّه قد تمّ إعدامه لهذا السبب. يقدّم أفلاطون في أغلب حواراته سقراط بصفته بطل المنهج الفكري الجديد، ولم يحاول في معرض انتقاده للرؤية الميثولوجية أن يُقصي الدين. لقد استفاد أفلاطون كثيراً من الميثولوجيا والأساطير القديمة لبيان نظرياته؛ ولكنّ أرسطو اعتمد نهجاً جديداً عُرِف بالمنطق الصوري وأصبح بإزاء المنطق الجدلي الذي اعتمده سقراط وكذلك أفلاطون في تأملاته الروحانية المذكورة في رسائله المتأخّرة. عمل أرسطو باعتماده هذا المنطق على إزالة الدين وفق مفهوم (نزع الأسطورة) لتبيين العالم، وفسّر العالم بوضوحٍ منطقي وبمنهجية عقلانية متكاملة، وجعل منهجه الفكري الصريح ذا المعنى الواحد بإزاء المنهجية المفسّرة للأسرار وذات المعاني الدينية العديدة.

كتب فلاسفة اليونان رسائل في الأخلاق والسياسة وطريقة إدارة المجتمع، وقدّموا أخلاقاً بمعايير جديدة في مقابل أخلاق الآلهة الغامضة والفاسدة في بعض الأحيان، وأرادوا من وراء ذلك إكمال النظم العقلاني الذي افترضوه للطبيعة من خلال نظم عقلاني اجتماعي جديد. إذا اعتبرنا الفلسفة المشّائية - التي هي آخر نظامٍ فلسفيّ في الفترة اليونانية الكلاسيكية - هي المرحلة الفكرية الأخيرة التي أعقبتها الحقبة الهلنستية، فستبدو الرؤية الميثولوجية-الدينية أنّها قد أعطت مكانتها للرؤية العقليّة للكون، ولكن الوضع اختلف في الحقبة الهلنستية.

العقل والإيمان في الفلسفة الهلنستيّة

إنّ التيار الفكري المهيمن في الفلسفة الهلنستية الذي ظهر منذ حملة الاسكندر المقدوني في القرن الرابع قبل الميلاد واستمرّ حتى القرن السادس الميلادي في الحضارة الإغريقية-الرومانية كان تيّاراً دينياً. إنّ غالب المفكرين في هذه الحقبة

تأثّروا بالأديان الشرقيّة وببعض التيارات في الفكر الإغريقي نفسه، وعدّوا الفلسفة ديناً، والدين أمراً فلسفياً؛ وليصبح الإيمان فلسفياً، ولتأخذ العقلانية الفلسفية طابعاً إشراقيّاً، وصارت الحقيقة ذات منشأ إلهيّ.

ولكن يجب الانتباه إلى أنّ الفلسفة تغيّر معناها في هذه الحُقبة، فلم تعد تصنَّف ضمن العقلانية المشائية التي تعرّف العقل في استدلالٍ نظريّ منتزَع عن عالم التجربة، وكانت تسعى في الوصول إلى الحقيقة من خلال مبادئ المنطق الصوري. إنّ الفلسفة من وجهة نظر أنصار مزج الدين بالفلسفة هي قضيّة سماوية ومنهجية فكرية أخرى، وليست الطريقة الثنائية الجدلية التي اعتمدها أفلاطون، ولا المنهج المنطقي الأرسطي، بل تحوّلت تدريجياً إلى مسألة شخصيّة تتخللها تأمّلات روحانية الناتجة عن النزعة الباطنية والانطوائية الفردية المرافقة للزهد في بعض الأحيان. إنّ هذه الانطوائية الفردية كلّما كانت تبتعد عن العالم المادّي كانت تتمكّن أكثر من الحصول على الإشراق الميتافيزيقي. لقد هجر المفكّرون العقلانية المشائية في هذه الحقبة، وكانت المشائية مقرونةً بالماديّة. إنّ من حسن حظ الإنسان الغربي هو أنّ مؤلّفات أرسطو اجتازت هذه الحقبة بسلام وانتقلت للأجيال القادمة.

لم تشهد هذه الحقبة أيّ فيلسوف آخر - كأرسطو وأفلاطون - يعمل على بلورة تفسير عقلاني للعالم والعلوم الرائجة، أو يدرّس هذا الأمر في المدارس ويتقاضى أجراً بإزاء ذلك. لقد أصبح الفيلسوف خلال هذه الفترة دليلاً أو مرشداً يتولّى مهمّة نجاة الإنسان، بل ادّعى أيضاً اتحاده مع الـ(لوغوس/Logos) أو عالم المثُل الإلهي، وادّعى تلقّيه ضرباً من الوحي. لقد بلور المزج بين الفلسفة والدين والعقلانية الإشراقية في هذه الحقبة مفهوماً جديداً عُرف بـ(الحكمة). لقد بدأ هذا التيار في القرن الثاني قبل الميلاد، وبلغ ذروته في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي في فلسفة أفلوطين وغيره من الأفلاطونيين الجُدُد من أمثال بروكلوس في القرن الخامس الميلادي. كان الأخير يقدّم الفلسفة مع الطقوس والمناسك الدينية، وهو أيضاً كان كاهناً ويتوخّى الزهد في حياته، وكان يدّعي بتعرّفه على عالم الألوهيّة وتلقّيه بعض الإلهامات من ذلك العالم.

ولكن يجب ألّا نغفل عن التيارات الرواقية القديمة والوسيطة خلال هذه الحقبة؛ فأنصار هذا التيار إلى جانب تدينهم فإنّهم لم يفصلوا العالم المادي عن العالم الإلهيّ، وافترضوا قانوناً متسقاً للعالم الذي جلب للإنسان الجبر الطبيعي ومعه نفي الاختيار. ولكن التيار الرواقي المتأخر اقترن مع السنن الأفلاطونية الوسيطة، وفصل بين العالم المادي والعالم الإلهيّ. يمكن أن نجد الجمع بين الفلسفة الرواقية والفلسفة الأفلاطونية في آراء مفكّرين من أمثال «سينيكا»، والنزعة العرفانية والقيم الأفلاطونية في آراء «أبكتاتوس» و«ماركوس اورليوس» في القرون الميلادية الأولى.

العقل والإيمان في الفكر الغنوصيّ واليهودي والحقبة الأولى من المسيحية

إلى جانب هذه الآراء، ثمّة نظام دينيّ-فلسفيّ آخر عُرِف بـ«الغنوصيّة» أو العرفان الثنوي. يتقابل في هذا التيار الثنوي العالم المادي (عالم الظلمات) بإزاء العالم الإلهي (عالم النور)، وإنّ المعرفة في هذا المدرسة التي هي المعرفة الإشراقية ذاتها، تسعف الإنسان ذا النفس الإلهيّة وتُنجيه من هذا العالم وتخلّصه. إنّ المخالفين المسيحيين لهذه العقيدة الدينية (السنّة البولصيّة اليوحنائية)، وفي مقدّمتهم «ارينيوس ليون» في أوائل القرن الثالث الميلادي، اتّهموا أقطاب هذه العقيدة بأنّهم فلاسفة ويمزجون الدين بالفلسفة. لقد تأثّر هؤلاء المسيحيون بالنزعة البولصيّة المتشائمة وعدّوا الفلسفة اليونانية فلسفة الإنسان، وعبرّوا عنها بحكمة الكفر التي تقابل الحكمة الإلهية.

مع دخول الديانة اليهودية والمسيحية إلى العالم الهلنستي تكوّن تيّارٌ فكري أصبح هو التيّار الغالب في العالم الغربي. كانت الديانة اليهودية تروّج عقيدة التوحيد في الشرق الأدنى وعُرِفَت اليهودية بأنّها ديانة تألّفت على أساس عهدٍ تاريخي مع «يهوه». ينوب النبيّ إبراهيم في هذا العهد عن اليهود ويعاهد يهوه على عبادته وطاعته واتباع أوامره. وفي المقابل يتعهد يهوه بحماية اليهود وهدايتهم إلى الأرض الموعودة. إنّ الديانة اليهودية على خلاف الأديان اليونانية لها كتاب، وإنّ إله اليهود لم يكن خالق الكون وموجودًا قبل هذا العالم فحسب، بل يتدخّل في شؤون هذا العالم أيضاً، ويرشد الإنسان؛ ولقد اختار لهذه المهمّة أفراداً من بينهم لينوبوا عنه في الهداية،

ومنحهم قوانين الشريعة لحياةٍ أفضل. إنّ اليهود لم يكونوا كفلاسفة اليونان مضطرّين للكتابة عن الأخلاق؛ وحتّى أنّهم لم يكتبوا شيئاً عن السياسة وإدارة المجتمع، فقد علّمهم الله عن طريق الأنبياء ومن خلال الشريعة طريقة الحياة وكيفية التعامل مع الآخرين. أمّا رجال الدين بصفتهم حفظة السنن الدينية فقد تولَّوا بعد الأنبياء مهمّة إرشاد النّاس والدفاع عن السنن الدينية. إنّ الفرد اليهودي ما كان يرغب في تفسير العالم الطبيعي، ولم تكن عناصر الطبيعة بحدّ ذاتها علّة الأشياء من وجهة نظره، وكذلك يعجز عن إيجاد نظام عِلّيّ مستقلّ في الطبيعة، لأنّ العلّة الواقعية تتمثل بالله، وإنّ الطبيعة كلّها تحت تصرّف خالقها، وإنّ الله يديرها كيفما يشاء. إنّ الفرد اليهودي يعجز عن التعرّف على سير القضايا الطبيعية، لأنّ المشيئة الإلهيّة هي التي تحكم العالم وهي غامضة على الإنسان؛ وبهذا أمسى اليهودي يرى العالم بإيمانه وفي إيمانه، وكلّ ما يجري في العالم يحللّه بإيمانه، ويطلب العون دوماً من المرتبة الألوهية. ولكنّ هذه الرؤية للكون لم تستمر طويلاً، فبانفتاح اليهود على اليونانيين انجرّوا إلى تفحّص الكون بعيداً عن النصوص الدينية.

انفتحت الديانة اليهودية على الثقافة اليونانية بطريقتَين اثنتَين: الطريقة الأولى بعد حملة جيوش الإسكندر وهيمنتها على فلسطين وتأسيس الإمبراطورية اليونانية دخلت بعض المفاهيم من العقلانية اليونانية إلى نصوص اليهود المقدّسة التي دوّنت في هذه الفترة. أما الاتصال المباشر الذي تمّ بين اليهود والثقافة اليونانية فقد كان من خلال حضور اليهود المهاجرين في الأراضي اليونانية حيث تعرّفوا على اللغة اللاتينية.

مع اجتياح فلسطين من قبل سائر الدول غادر كثير من اليهود هذه الأرض وسكنوا في مناطق أخرى، وقد هاجر كثيرٌ منهم إلى مناطق تتحدّث اليونانية كالإسكندرية. على الرغم من بُعدِهم عن الوطن ولكنّهم بقوا ملتزمين بديانتهم، وأعلنوا اتباعهم لمرجعية معبد أورشليم، ولكنّهم تأثّروا بثقافة البيئة الجديدة وبلغتها وتقاليدها، ونسوا تدريجيّاً لغتهم الأصلية، حتّى أنّهم ما عادوا يفهمون نصوص الكتاب المقدّس باللغة العِبريّة. ومن أجل فهم النصوص الدينية تُرجِم هذا الكتاب في حدود القرن

الثالث قبل الميلاد إلى اللغة اليونانية وأطلق عليه تسمية «السبعونية». ولإثبات تطابق الترجمة اليونانية مع النص العِبري ذُكِرت رواية تنصّ على أنّ سبعين فرداً من كبار اليهود ترجموا هذا الكتاب بصورةٍ مستقلّة، وعند مقارنة هذه الترجمات السبعين لم يُعثَرَ على أيّ اختلافٍ ولو في حرفٍ واحد. رفض المؤرخون هذه الرواية وقالوا بأنّ هذا الكتاب تُرجِمَ بعد قرنٍ من الزمان ومن خلال مترجمين عِـدّة. لقد كانت ترجمة هذا الكتاب إلى اليونانيةٍ بمثابة الخطوة الأولى لفهم المفاهيم الدينية الإبراهيمية بالعقلية اليونانية. لقد كان المترجمون يعتمدون نظرتهم الشخصية للثقافة اليونانية، وبناءً على هذه النظرة كانوا يختارون الألفاظ اليونانية لتعادل ألفاظ الكتاب المقدّس، وبعبارةٍ أخرى ترجموا ذلك الكتاب إلى هذه اللغة، وليس العكس، أي لم يترجموا هذا الكتاب إلى تلك اللغة. إنّ الأدباء والمفكّرين والفلاسفة في الحضارة الإغريقية تكلّموا باللغة اليونانية وكتبوا وفكّروا بها لقرونٍ طويلة، وأصبح لألفاظ هذه اللغة ومفاهيمها ومصطلحاتها منظومةً دلاليةً خاصّةً. لقد اعتمد مترجمو الكتاب المقدّس مصطلحات وألفاظ يونانيّةً ذات دلالة فلسفيّة وأدبيّة ودينية، وهي ألفاظ كان يستعملها فلاسفة اليونان وأدباؤها لفترة طويلة؛ لذلك نجد الكثير من المفاهيم الدينية اليهودية مصطبغةً بطابعٍ يوناني، إذ دخلت ألفاظ كـ«لوغوس»[1] و«نوس»[2] و«العالم»[3] و«الإنسان»[4] بدلالاتها اليونانية الخاصّة إلى الكتاب المقدّس. أمّا من ناحية المحتوى فقد قلّ حضور الصورة الجسدية لإله اليهود المذكور في نصوص الكتاب المقدّس الأولى، ونجد ذلك بيّناً في ترجمة سفر التكوين.

إنّ المفكّر الذي بذل جهوداً كبيرة ووضع اللبنة الأساسية للتقريب بين النظرة الكونية اليهودية والفكر اليوناني هو «فيلو السكندري» أو اليهودي الذي عاش في بدايات القرن الأوّل الميلادي. كان فيلو متأثّراً بفلاسفة العصر الأفلاطوني الوسيط وبالنظام العرفاني والباطني والديني في العصر الهلنستي. ونظراً إلى أنّه كان يتحدّث

[1] - Logos.

[2] - Nous.

[3] - Cosmos.

[4] - Anthropos.

باللغة اليونانية، وكان مولعاً بثقافتها، سعى إلى إثبات فكرته التي زعم فيها أن الديانة اليهودية والفكر اليوناني هما بيانٌ لحقيقةٍ واحدة، ولإثبات هذه الفكرة اعتمد المنهج الرمزي التمثيلي، وهو المنهج الرائد في الهرمونطيقا الحديثة، وهي المنهجية ذاتها المعتمدة في الثقافتَين الرومانية واليونانية لتفسير النصوص الأدبية. إنّ القارئ أو المفسّر الذي يعتمد هذا المنهج يفترض معنيَين لظاهر النص وباطنه؛ وفي الحقيقة ما كتبه الكاتب له معنى آخر، وليس معناه الحقيقي الذي ذكره الكاتب في ظاهر كلماته، ولذلك يجب السير في باطن النَّص وإدراكه.

لقد اعتمد فيلو السكندري هذه المنهجية في قراءة الكتاب المقدّس، فبحسب رأيه يوجَد لهذا الكتاب معنيان؛ المعنى الذي يُفهَم من ظاهر النص، والمعنى الباطني الذي يَفهَم منه فيلو المعنى الرمزي. كان فيلو يستنبط المعنى الرمزي من كلّ الأشياء المقدّسة، وحتّى من زيّ رجال الدين؛ وبدلاً عن تقديم فهم تاريخي للكتاب المقدّس، قدّم في تفسيره فهماً إنسانويّاً وكونيّاً مبنيّاً على آراء الأفلاطونيين المعاصرين له، وبهذا ابتعد عن السنّة اليهودية واقترب من السنّة اليونانية، ليُرسي بعد ذلك قواعد علم اللاهوت الأولى الذي يقرأ المفاهيم الإبراهيمية بالعقلية اليونانية؛ وقد بقيت هذه القواعد راسخةً إلى اليوم في الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام. فعلى سبيل المثال في رسالته المعنونة «التفاسير الرمزية-التمثيلية لأحكام الشريعة»، التي تتمحور حول علاقة نفس الإنسان بالله بناءً على أحكام الشريعة، نجد مفاهيم من قبيل «السماء» و«الأرض» و«العالم» المذكورة في سفر التكوين تخضع للمنهجية الرمزية والأفلاطونية وتتبدّل بإزاء القوة العقلانية، أي الكائنات غير الجسمانية والعقول من جانب، ومن جانب آخر تقابل الكائنات الجسمانية والمحسوسة. بعد أن يقرّ فيلو تقابل النفس والبدن، أو القوى والكائنات العقلانيّة، والكائنات الجسمانية الرائجة في الرؤية اليونانية، يتناول رواية خلق العالم والبشر، وينتقل بعد ذلك إلى تاريخ بني إسرائيل المذكور في الكتاب المقدّس، ويفسّر كلّ ذلك باعتماده قضيّة نفس الإنسان وسيره إلى الله. يرى فيلو أنّ لكلّ شخصيّة أو واقعة في هذا الطريق معنىً خاصّ وخفيّ يمكن الحصول عليه من خلال التدبّر

والتفكير؛ على أنّ التفكير عنده هو بمعنى التفكّر بطريقة الفلسفة الهلنيستية.

مع ظهور يسوع الناصري بصفته المسيح في فلسطين تكوّنت تفاسير عدّة عن عمله وشخصه في هذه الأرض وخارجها. إنّ النقطة المشتركة بين المؤمنين بيسوع الناصري هو اعتقادهم بكونه المنجي، ولكن قراءتهم لشخصيته ودوره في هذا العالم مختلف جدّاً، وهو اختلاف يكشف عن بُنى دينية مختلفة، حتّى بدا اسم المسيح في بعض المَواطِن مجرّد مشتركٍ لفظيّ لديهم. بالطبع يمكن أنْ نجد مثل هذه القراءات في الأديان التي تتضمن فكرة المُنجي، وهي الفكرة التي كان لها رواج في الحقبة الهلنيستية. عندما تقترب هذه القراءة من الديانة اليهودية تتبلور عقيدة المخلّص التاريخية، وعندما تبتعد عنها تقترب إلى العقلية الهلنستيّة، لتتحول فكرة المخلّص إلى قضيّة غير تاريخية، حتّى أصبح الخلاص عند الغنوصيين جزءًا من التاريخ. ثمّة أدلّة - لا يُمكن شرحها هنا - تفيد بأن كلّ هذه التفسيرات عجزت عن فرض نفسها على سائر المذاهب والفِرَق الدينية كخطابٍ ديني مهيمن. يبدو أن هناك فرقةً تبنّت في النصف الثاني من القرن الثالث مزيجاً من العقائد البولصيّة واليوحنائيّة، وكَثُرَ أعداد المؤمنين بها، وشكّلوا أكبر فرقةٍ دينية، وهيمنوا شيئاً فشيئاً على سائر المذاهب والفِرَق.

إنّ أوّل فرقة مسيحية - من الناحية التاريخية - هم اليهود الذين عدّوا المسيح هو «الماشيح» أو المنجي الذي وعِدَ به اليهود. تزّعم هذه الفرقة الحواريّان الشهيران «بطرس» و«يعقوب». كانت هذه الفرقة تفسّر أقوال وشخصية يسوع الناصري وفق البناء العقائدي اليهودي؛ بمعنى أنّ المسيحي عليه تأدية الشريعة اليهودية، وأن يعرف اليسوع إنساناً كسائر البشر؛ وما يميّزه عن البقية هو أنّه مُرسَلٌ من الله. يسمّي المؤرخون الغربيون هؤلاء بـ «المسيحيين اليهود» لالتزامهم بالتراث الديني اليهودي، ولتمييزهم عن سائر المسيحيين. لم تأخذ هذه الفرقة شيئاً من العقل اليوناني في تفاسيرها الدينية، إذ عرضوا إيمانهم وبيّنوه بالتراث المتمحور حول التاريخ والشريعة اليهوديَين.

إنّ سائر الفِرَق المسيحية تأثّرت بالنزعة الهلنستية، واعتمدت هذه النزعة في تفسير أقوال يسوع، ليكوّنوا علاقةً وطيدةً مع التراث الفلسفي اليوناني؛ فبعضٌ - من أمثال هرمس الذي كانت رسالته المعنونة بـ «الراعي» نصّاً مقدّساً لفترةٍ ما - عدّوا المسيح ابن الله، ولمّا كانوا لا يعدّونه في مرتبة الإله اقتربوا من «المسيحيين اليهود». غير أنّ هرمس المتأثّر بالفكر اليوناني تحدّث أكثر من غيره عن الجوانب الكونية في يسوع، إذ عدّ له شخصيّةً كونيةً إضافةً إلى شخصيته التاريخية.

كان الغنوصيون المسيحيون يقفون بإزاء التيار المقترب من العقيدة اليهودية؛ إذ قدّموا تفسيراً ثنويّاً للعالم وعدّوا يسوع إلهاً في عرش إله الخير جاء إلى هذا العالم ليُنقذ الإنسان من شرّ إله الشر، وإنّ هذا العالم هو إقليم إله الشرّ وحيّز عمله. وكي ينقذه إله الخير منحه المعرفة أو «الغنوسيس/ العرفان» ليعود إلى أصله الذي انفصل عنه بسبب واقعةٍ مريرة. إنّ التوراة وفق هذه القراءة يكون نصّ إله الشر أو «الأهريمان»، وتقابله إرشاداتٌ يسوع. إنّ الإيمان لدى هذه الفرقة لم يكن بمعنى التعلّق بواقعٍ أو بأمرٍ تاريخيّ ما، ولا حتّى بمعنى حبّ أمرٍ قدسيّ، أو اعتقاد بظهورٍ تاريخي لأمرٍ قدسيٍّ ما، ولم يكن أيضاً كعقيدة البولصيين الذين جسّدوا الإله للخلاص من الذنب. إنّ مجرد الاعتقاد لدى أتباع هذه الفرقة بأنّهم ليسوا من هذا العالم، ولهم أصلٌ ومنشأ إلهيّ يكفي للنجاة، وإن تحقيق السعادة من عدمها لا يتحقق لديهم في الجنّة الأخروية أو في الجحيم الأخروي؛ بل إنّ الالتحاق بالأصل والاندماج بالألوهيّة التي انفصلوا عنها هي السعادة الخالدة. إنّ الجحيم برأيهم هو العيش في هذه الدنيا، والبُعد عن نور الأنوار، والأَسْر في قيود الشر.

إنّ تفسير الإيمان الديني بالمعرفة جعل الغنوصيين يقتربون من فلاسفة اليونان؛ فلذلك كان مناوئوهم المسيحيون من أمثال القديس إيرينيئوس في القرن الثالث الميلادي يتهمونَهم بالتفلسف. بالطبع كانت الفلسفة العقليّة التي اعتمدها الغنوصيون في بناء نظامهم العقائدي والعرفاني ذات نزعةٍ إشراقيّة. إنّ إله الخير بصفته الحقيقة ونور الأنوار يعتمد طريق الإشراق ويمنح الحقيقة لشركائه في الجوهر، أي الأنفس الإنسانية؛ وإن هذه الحقيقة هي معرفة غير علميّة وغير عقلانيّة وغير تجريبية ومُنجية.

إنّ القراءة الأخرى أو التفسير الآخر عن المسيحية هو التفسير الذي يقدّمه القدّيس بولص. كان بولص يهوديّاً هلنستيّاً ويتحدّث باليونانية ويقرأ الكتاب المقدّس باللغة اليونانية. إضافةً إلى أنّه كان مطّلعاً على أفكار فلاسفة اليونان، ويمكن أن نجد كثيراً من المفاهيم الرواقية والأفلاطونية الوسطى في مؤلفاته. لم يدرك بولص المسيح أبداً، بل حتّى أنّه كان من مخالفي أنصاره، وكان يدّعي بأنّه في طريقه إلى دمشق لقمع أنصار المسيح تجلّى له الأخير ودعاه لدينه. يقدّم بولص في إطار عرفانٍ هلنستيّ تفسيراً كونيّاً وعرفانيّاً لظهور المسيح، ومن هنا ابتعد عن التراث اليهودي. يرى بولص بأنّ ذات الإنسان عاصية بسبب المعصية الأولى، وإن كلّ الناس قد ولدوا في داخل المعصية ويموتون فيها. لقد أوضح بولص صراحةً ألوهيّة المسيح، وإنّ موته على الصليب سيؤدّي إلى تطهير ذات الإنسان وخلاصه وخلاص العالم كلّه. إنّ مثل هذا التفسير لمقام المسيح ولعمله أبعد بولص عن السنّة الإبراهيمية، مقترباً من التراث الديني الهلنيستي والأديان الغامضة الأخرى التي ترى النجاة في تلك الرؤية الكونيّة المؤمنة بتدخّل المرتبة الألوهيّة المباشر، في حين أن السنّة الإبراهيمية تؤكّد جانب التوحيد فقط، وأنّ علاقة الإنسان مع الله تتحدد بما أوحاه الله لرُسُله، وأنّ هؤلاء يتولّون مهمّة إرشاد النّاس.

يرى بولص أن الإيمان هو الاعتقاد بحدث تاريخي غُفرت فيه معصية الإنسان من خلال تجسيد الألوهيّة. إن هذا الاعتقاد هو أمرٌ باطنيّ وروحاني، وهو انجذاب لواقعٍ أبديّ لا يُرى. إنّ هذه القراءة للإيمان تبتعد عن القراءة اليهودية للإيمان، تلك القراءة التي تُعَد وفاءً تاريخيًّا لبني إسرائيل بإزاء عهدهم مع يهوه والتزامه بالشريعة كضمانٍ لتنفيذ هذا العهد. إذا كان تحقق الإيمان في التوراة يتمّ من خلال ممارسة الأعمالً والأحكام وتنفيذها، فهي مسألة طوليّة ومستمرّة بمرور الزمان. ولكنّ بولص باعتماده العقليّة الدينية الهلنستية عرّف الإيمان بأنّه أمرٌ باطنيّ لا تؤثّر في قبوله واستمراره إجراء الأحكام العمليّة. إنّ الشريعة في رأي بولص لا تُعَد تبلورًا للإيمان، وليس هذا فحسب، بل هي شيطانٌ وحجابٌ للإيمان. لقد رفض بولص عدّ الإيمان بمعنى المعرفة، وناقش بهذا الصدد قراءة الغنوصيين للمسيحية في مواطن عديدة وانتقدهم،

ولكنّه في الوقت ذاته أعلن بأنّه هو من يروي «غنوصيص/ المعرفة المنجية»، ودعا إلى عدم الإصغاء إلى الغنوصية الكاذبة.

يبدو أنّ بولص هنا ينتقل من الإيمان باعتباره فعلاً باطنيّاً روحانيّاً إلى الإيمان بمعنى المعرفة، ويقرّ بالنظريّة التي تعدّ الإيمان أمراً فلسفيّاً عرفانيّاً؛ وهي نظريةٌ جابهها الكثير من أنصار في القرون اللاحقة.

يمكن تقسيم موقف بولص المساند أو المناهض للفلسفة على قسمين: الموقف الأوّل هو قبل خطابه في الأريوباغوس بأثينا، والآخر بعد هذا الخطاب. إنّ رأي بولص بشكلٍ عام لا يميل إلى تفسير العالم بعيداً عن الإيمان، لأنّه يعتقد بأنّ عقل الإنسان تدنّس بالذنب، ويعجز عن معرفة الحقيقة من دون أيّ إمداد غيبيّ. ما يقوله الإنسان هي مقولة شيطانية وتنتهي إلى الفساد، وإنّ ما يصل من الله عن طريق الإيمان هي الحقيقة؛ وبهذا تكون الفلسفة بصفتها الحكمة الإنسانيّة والدنيويّة سبباً في الضلال، وإنّ المسيحية بصفتها الحكمة الإلهيّة تُرشد الأفراد نحو طريق النجاة والسعادة الأبدية وهو الطريق الذي يسلكه المسيح نفسه. مع ذلك لا يمكن أن نعدّ التناقض بين الدنيا والألوهيّة في آراء بولص قضيّةً مطلقة؛ فهو يعتقد بأنّ هذا العالم قد خُلِقَ نتيجةً للمعصية، وهو تحت هيمنة المعاصي والقوى الشيطانية، ولكن على الرغم من ذلك كان يتحدّث بين الفينة والأخرى عن نظم العالم كي يعرف العالم والقوى الغيبيّة؛ وهذا ما نجده في رسالته إلى أهل روما: «...إِذْ مَعْرِفَةُ اللهِ ظَاهِرَةٌ فِيهِمْ، لأَنَّ اللهَ أَظْهَرَهَا لَهُمْ، لأَنَّ أُمُورَهُ غَيْرَ الْمَنْظُورَةِ تُرَى مُنْذُ خَلْقِ الْعَالَمِ مُدْرَكَةً بِالْمَصْنُوعَاتِ، قُدْرَتَهُ السَّرْمَدِيَّةَ وَلاَهُوتَهُ، حَتَّى إِنَّهُمْ بِلاَ عُذْرٍ».

إنّ نفراً من اللاهوتيين المسيح اتّخذوا هذه العبارات حجّةً لاعتماد الفلسفة اليونانية في حقل الإلهيّات؛ إذ نجد توما الأكويني اعتمد هذه العبارة في تبيين المنهجية الاستدلاليّة لإثبات وجود الله وليقدّمه دليلاً دينيّاً على صحّة منهجه.

ولكن قد يكون لقاء بولص بالفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين في أثينا، المُعَبَّر عنهم في «سِفر أعمال الرسل» بعبدة الأصنام، وكذلك خطابه لهم في الأريوباغوس، قد

يكون ذلك أهمّ لقاءٍ له مع نخبةٍ من فلاسفة اليونان. ما يرد في هذه الرسالة من أقوالٍ له هو خطاب بنبرةٍ رواقية يتناول موضوع الإله الذي خلق العالم. لقد صرّح بولص في هذه الرسالة بأنّ الإنسان من سنخ الله، وهو ما يذكّرنا بقضيّة علاقة الإنسان بالله في الفلسفة الرواقيّة التي تنتهي إلى القول بوحدة الوجود. كما تطرّق بولص إلى ابتعاث المسيح وعودته للحياة، وقتئذ يكون حكماً للكل في اليوم الأخير. حين وصل كلام بولص إلى هنا سخر منه بعض الحضور، وبعضٌ آخر امتنع عن الالتفات إليه، وأرجأ الاستماع إليه إلى وقتٍ لاحِق. لقد بدت مسيحية بولص لدى حكماء أثينا مهزلةً ومثيرةً للسخرية، لأنّه لا يوجد فيها أيّة عقلانيّة، وأشبه ما تكون بحديث المجانين. عَدَّ بولص هذا التمايز أمراً إيجابيّاً، واتخذ الإيمان بمثابة الجنون بإزاء العقل الفلسفي اليوناني، خائباً من ردّة فعل فلاسفة اليونان، ومبتعداً عن الفلسفة بصفتها حكمة الإنسان، ليضع مفهوم جنون الإيمان بإزاء مفهوم الحكمة أو الفلسفة. يعتقد بولص بأن الحكمة المسيحية وصلب المسيح هو أمرٌ جنوني لدى الفلاسفة، وأنّ الله ينجي المؤمنين عن طريق جنون موعظةِ الصليب. إنّ الحكمة الإلهيّة لليونانيين هي جنون، ولكنّ جنون الحكمة الإلهيّة هي أكثر حكمةً من حكمة البشر. هنا يعود بولص إلى تعريف الإيمان بأنّه ضربٌ من الحكمة؛ أي يعدّ الإيمان نوعاً من المعرفة، وليس فعلاً باطنيّاً واعتقاداً بحدثٍ تاريخي. إنّه يروم أن يُرجع إهانة اليونانيين إليهم وأن ينقل لهم عقائده.

إنّ تفسير بولص لأعمال المسيح وشخصيته، وتفسير الإيمان بأنّه جنون يقابل الحكمة الإنسانيّة يُعد من أهم الموضوعات التي يتناولها العرفاء والإيمانيون المسيح في الغرب وإلى هذا اليوم، وإنّ تقسيم الحكمة على ثنائية الحكمة الإنسانية الكافرة والحكمة الإلهيّة المُنجية هو تقسيم معروف ومستمر في تاريخ اللاهوت المسيحي.

منذ بداية المسيحية البولصيّة كان موضوع العلاقة بين المسيحية والفلسفة اليونانيّة بصفتها تفكيراً عقلانياً وعلمياً في ذلك الحين، كان من أولى اهتمامات اللاهوتيين المسيح، وقد برزت أربع اتجاهاتٍ رئيسة في هذا الباب:

أ_ إنّ المسيحية هي حكمةٌ وفلسفةٌ مكمّلةٌ لسائر الفلسفات.

ب_ إن الفكر اليوناني لا علاقة له بالمسيحية؛ فالفكر اليوناني إنسانيّ وكفر، والمسيحية إلهيّة ومنجية.

ج_ إنّ الفلسفة اليونانية تمثّل نظاماً معرفيّاً يمكن اعتماده في المسيحية، وعلى هذا الأساس تكون الفلسفة تابعةً للدين.

د_ إنّ الفلسفة هي المعيار في صحّة العقائد الدينية.

أ_ إنّ المسيحية هي حكمةٌ وفلسفةٌ مكمّلةٌ لسائر الفلسفات:

إنّ التعقّل وفق هذا الاتجاه هو تعقّل إشراقيّ، والحقيقة تشرق من جانب الله على الإنسان، وإنّ الوحي والفلسفة إذاً ينبعان من مصدرٍ واحد. حتّى عبرّ بعض المعتقدين بهذا الاتجاه عن الفلسفة بأنّها كائنٌ سماوي. كان لهذا الاتجاه بعض المناصرين في القرون الميلادية الأولى، ولكنّه أُهمل خلال القرون الوسطى، وقد نجدها في أعمال بعض العرفاء المنتمين لتيّار الأفلاطونيّة المحدثة المتأثرين بـديونسيوس المزيّف (خلال النصف الأولّ من القرن السادس الميلادي) من أمثال «مايستر اكهرت»، وفي العصور الحديثة كان «نيكولا مالبرانش» في القرن السابع عشر قريباً من هذا التيّار.

- **القدّيس جاستن مارتر[1]:**

قد يمكن أنْ نعدّ «القدّيس جاستن مارتر» في القرن الثاني الميلادي في مقدّمة المفكّرين المنتمين لهذا التيّار. اعتمد جاستن منهجيّةً واضحةً وصريحةً في الأخذ من الفلسفة اليونانية وبراهينها لغاياتٍ دينية، ولذلك عُدَّ أكبر متكلّم في الديانة المسيحية. لقد كان جاستن ككثيرٍ من معاصريه يفهم الدين والفلسفة بمعنى واحد، إذ كانت للفلسفة بحسب رأيه غاية دينية ومنجية؛ ولذلك توجَّه لدراسة مختلف الأنظمة الفلسفية الهلنستيّة التي لم يقتنع بأيٍّ منها. ولكن من بين كلّ فلاسفة اليونان كان التفسير الأفلاطوني الوسيط - أي أفلاطون الحكيم المرشد الروحاني والشيخ اليوناني الذي جعل نجاة الإنسان من هذه الدنيا نصب عينيه - يجذبه أكثر من غيره، إلى أنْ اعتنق المسيحية وشَعَرَ بأنّه توصّل للحقيقة المطلقة التي كان يبحث عنها

[1] - Saint Justin.

طوال سنوات عدّة، وقَبِلها فلسفةً متكاملةً. لم يكن الإيمان لدى القديس جاستن عبوديّةً بحتةً، بل إنّه عقلانيّة إشراقيّة تنتهي إلى الوحدة مع العقل الكلّي المتمثّل بالله. كما أنّ شخص الفيلسوف لدى جاستن هو إنسان زاهد يطيع هذا العقل الإشراقيّ دوماً؛ العقل الذي يأمره كي يعشق الحقيقة.

ولكن الفلسفة كانت موجودةً قبل المسيحية، وفي عصر المسيحية أيضاً. لذا تبع «جاستن» «فيلو السكندري» وصرّح بأنّ فلاسفة اليونان، وبالأخص سقراط وأفلاطون، حصلوا على الكنز الحكمة الموجود في التوراة؛ ومن جانب آخر اعتمد مقدّمة إنجيل يوحنّا وعدّ المسيح هو عقل الله أو اللوغوس، ليُشرك اليونانيين مع المسيحيين في إدراك اللوغوس الإلهي. لقد ورد في بداية إنجيل يوحنّا بأن لوغوس أو الكلمة كانت عند الله منذ البداية، وفيها حياة البشر والنور الذي تلقّوه. يقول جاستن في معنى العبارة الأخيرة بأن النّاس كلّهم قد أدركوا إشراق العقل الإلهيّ، أيّ كلٌّ استطاع أنْ يدرك مقداراً من الحقيقة؛ وبهذا يكون المسيحي أو اليهودي أو اليوناني الذي عاش طبق الحقيقة أو العقل قد استفاد من الكلمة أو الحكمة الإلهيّة، وقد كان مسيحيّاً قبل المسيحية نفسها، وبناءً على ذلك يكون كلٌّ من سقراط وأفلاطون وهراكليتوس قد استفادوا من فيض اللوغوس أكثر من أيّ شخصٍ آخَر.

- **إكليمندس الإسكندري وأوريجانوس:**

اتبع كل من «إكليمندس الإسكندري» و«أوريجانوس» في القرن الثالث الميلادي في الإسكندرية طريقة القدّيس جاستن، مع تركيزٍ أكثر على الجانب العرفاني. لقد عَدَّ هؤلاء المسيحيةَ فلسفةً أو حكمةً جديدةً ذات نزعة غنوصيّة، وذهبوا إلى أنّها حكمة كاملة إلى جانب سائر الفلسفات والحِكَم. إضافةً إلى ذلك كانت عقليّة هؤلاء عقليّةً إشراقيّةً، وكانوا يعدّون للفلسفة والإيمان مصدراً واحداً، وعدّوا العرفان في مرتبة أسمى من الإيمان؛ وبهذا عندما عرّفوا الإيمان فِعلاً باطنيّاً واعتقاداً وتعلّقاً بأمرٍ قدسي قالوا: إنّ الإيمان يشرق على الحكيم والمؤمن الروحاني بصورة العرفان. هذا وقد عدَّ أوريجانوس العرفانَ في مرتبةٍ أعلى، ومعادلاً للحكمة.

- **بوثيوس[1]:**

كتب بوثيوس، وهو من فلاسفة القرن السادس الميلادي، في أواخر عمره كتاباً سمّاه «عزاء الفلسفة» واعتمد فيه هذا النهج، وشبّه الفلسفة بإمرأةٍ هبطت من السماء، وقد حاورها عن الفلسفة وبيّن من خلال هذا الحوار الطريقة الحقيقية للحياة. لم يُشر بوثيوس في هذا الكتاب إلى المسيحية، ولذلك لم يُعَد هذا الكتاب له طوال قرون طويلة. لقد أشير في هذا الكتاب إلى سجينٍ ينتظر تنفيذ حكم الإعدام، وهو يعدّ نفسه بريئاً ويئنّ من غدر الأصدقاء وجفائهم له، ويشكو ذلك لسيّدة الفلسفة، والسيّدة تواسيه وترشده وتدلّه على طريق السماء، وعلّمته بمنهجيّةٍ سقراطيّة طريق الموت. إنّ سيّدة الفلسفة في هذا الكتاب تؤدّي دور المواسي أو المعين في انجيل يوحنّا، الذي يعدّه التراث المسيحي روح القدس، وبعبارةٍ أخرى تكون الفلسفة بدلاً عن المسيح في إرشاد الفرد السجين وتدلّه على طريق النجاة والسعادة الأبدية.

ب_ إن الفكر اليوناني لا علاقة له بالمسيحية؛ فالفكر اليوناني إنسانيّ وكفر، والمسيحية إلهيّةٌ ومُنجية:

تسمّى هذه النظرية عادةً بالنظرية الإيمانية، ويمكن أن نصنّف فيها التيارات الدينية واللاهوتيّة. فريقٌ من أصحاب هذه النظرية من ذوي النزعة العمليّة (البرغماتية) ولهم رؤية ماديّة للعالم ولله، وفريقٌ آخر عرفاء، وينظرون إلى العالم ويفسّرونه من نافذة العشق، وثمّة فريق ثالث يتبنّى نزعةً أصوليةً، ويرى المعيار في الكتاب المقدّس وعند الرسل الأوائل.

إنّ العقائد الدينية في المذهب الإيماني لا يمكن أن تخضع للتقييم العقلي، وإنّ الإيمان يتقدّم على العقل. إنّ الإيمان وفق النظريّة الإيمانية ينطلق من القلب أو العاطفة أو إرادة الإنسان وميله للعقيدة، أو من تعهده الشخصي وإقراره على قبول الإيمان والتزامه بضوابطه، ولا يمكن تبيين كلّ ذلك بالعقل. لقد وردت هذه الفكرة في أولى أيّام المسيحية وفي رسائل بولص، وقد انتشرت في آراء مارتن لوثر الإصلاحيّة، وأصبحت بإزاء آراء اللاهوت السكولائي / المدرسي.

[1] - Boethius

- **القدّيس جاستن، وتاتيان، وترتليان:**

في القرون الميلادية الأولى كانت هناك مجموعة من المسيحيين غير اليونانيين لم تُبدِ رغبةً في الفكر اليوناني، وما كانوا يواكبون الثقافة اليونانية وعلومها، وبالتالي أكّدوا في آرائهم فرقاً أساسيّاً بين الفلسفة والإيمان المسيحي. على الرغم من أنّ القدّيس جاستن (يوستينوس) كان يفهم الإيمان فهمًا فلسفيّاً، ولكن تلميذه «تاتيان» الذي كان من العرق السامي لم يُبدِ رغبةً في الجمع بين الفكر اليوناني والمسيحي-اليهودي. كان تاتيان يرى فكرَين فقط: الفكر التوحيدي والإلهيّ الذي يكون الفكر المسيحي نفسه، والمتجذّر في الديانة اليهودية وفي التوراة، والآخر هو الفكر اليوناني الممزوج بالشِّرك. على الرغم من ذلك فإنّه أقرّ ببعض المفاهيم والقيَم اليونانيّة، وأعلن بأنّ هناك جزءًا من الحقائق يمكن البحث عنها لدى اليونانيين؛ ولكنّه يعلل ذلك بأنّهم أدركوا موسى والتوراة، أي هناك أثرٌ للتراث الديني اليهودي في الفكر اليوناني بحسب رأي تاتيان، وما سوى ذلك في الحضارة اليونانيّة فكلّه كفر وفساد وشرك وأفكار غير سليمة. لقد انتمى تاتيان في أواخر حياته إلى الغنوصيين، وصار إيمانه ذا معنى إشراقيّ ومعرفي.

ذهب «ترتليان» في أوائل القرن الثالث الميلادي إلى أنّ الإيمان هو أمرٌ غير عقلانيّ وغير قابل للإدراك، إذ وجد مرحلة اليقين في الإيمان عصيّةً على البلوغ. بعقيدة ترتليان لا يمكن الاستعانة بالعقل من أجل توضيح الإيمان وترويجه، وإنّ دليل الإيمان هو الاعتقاد بحدثٍ تاريخي يتمثّل بتجسيد الألوهيّة وموت المسيح على الصليب الذي نجّى الإنسانَ من المعصية، وهذا حدثٌ لا يتقبّله العقل، لأنّه بعيد عنه ويُعَد ضربًا من الجنون، ولذلك يمكن الإيمان به. إنّ التضادّ الذي أقرّه القديس بولص بين الحكمة الإلهيّة والفلسفة بصفتها حكمة إنسانيّة ودنيويّة، يصل ذروته عند ترتليان؛ فقد ذهب إلى أنّ الفلسفة هي العدوّة الأولى للعقائد الدينية. يضع ترتليان مدينة أثينا - حيث موطن الفلسفة وموضع نشأتها - بإزاء مدينة أورشليم، حيث مدينة الديانة اليهودية والإيمان المسيحي. ويضع كذلك أكاديموس - حيث محل اجتماع الفلاسفة - بإزاء الكنيسة، حيث محلّ اجتماع المسيحيين. إنّ الفلسفة

عند ترتليان هي السبب في كلّ البِدَع، فهو يقابل الغنوصيين الذين فهموا الإيمان في إطار العرفان وعدّوه طريقاً للنجاة، ويرى تحقق التديّن في الإيمان الخالص، وكان يعدّ نقد آراء الغنوصيين هو نقد لآراء الفلاسفة أنفسهم. إنّ الأنبياء باعتقاد ترتليان بلوروا الإيمان المسيحي، وهم شيوخ المسيحيين، وفي الوقت ذاته يتسبب الفلاسفة بالضلال، بل حتّى سقراط وأفلاطون أيضاً تسببوا بالجهل والخطأ؛ ففي الوقت الذي كان أفلاطون يواجه مشكلةً في معرفة الصانع وفي إثبات الوجود، نجد المؤمنين البسطاء في المسيحية متيقنين من وجود الله. وإنْ صرّح الفلاسفة بأقوالٍ مشابهة لأقوال المسيحيين فإنّه من محض الصدفة، لأنّ الحقائق لا تُنال بالعقل.

على الرغم من أنّ ترتليان وجّه انتقادات كثيرةً للفلسفة، ولكنّه حين كان يشرع ببحثٍ كلامي كان يلجأ إلى الفلسفة، حتّى اصطبغت أقواله في هذا الباب بصبغةٍ رواقيّة. يرى ترتليان في هذا الباب أنّ لكلّ شيء جسمًا، وأنّ الله هو ألطف الأجسام وأكثرها إشراقاً، وأنّ إشراقه هذا جعله لا يُرى. كان ترتليان حريصاً جدّاً على حفظ الشعائر الدينية وصون الإيمان المسيحي، وإنّ حرصه هذا قد حدا به إلى أنْ يرفض الألعاب الرياضية والمسرح والخدمة العسكرية، ووجّه انتقادات لسلوكيات النساء وحتّى بعض الرهبان. إنّ «ترتليان» و«تاتيان» يمثّلان التيّار الأكثر تشدداً في مناهضة الفلسفة والعقلانية اليونانية في اللاهوت المسيحي إبّان القرون الميلادية الأولى.

- **القدّيس بطرس داميان[1]:**

كان أقطاب التيار الداعي إلى فصل الدين عن الفلسفة إبّان القرون الوسطى هم عبارة عن رهبان منعزلين يدعون إلى ازدراء العالم والإنسان وقيمه، وكانوا يرومون القيام بذلك فعلاً. يأتي في مقدّمة هؤلاء «بطرس داميان» الذي كان يعيش في القرن الحادي عشر الميلادي. كان داميان يدعو إلى الرهبنة والزهد والرياضات الروحية، ولا يرى أيّ مكانةٍ للعلوم العقليّة في العقائد الدينية، وإنّ الحكمة المسيحية تختلف تماماً مع الحكمة الدنيوية، وإنّ تقابلها معاً هو بمثابة الجنون. إضافةً إلى ذلك فإنّ الكتاب المقدّس يحتوي على كلّ ما يحتاجه الإنسان للنجاة، وبهذا لا تنفع الفلسفة

[1]- Saint Peter Damian.

مطلقاً لإدراك الإيمان، فمن أجل رؤية الشمس لا توجد أيّة حاجة للمصباح. إنّ العلوم التي تُدرَّس في المدارس لا ينتج عنها إلّا المزيد من تكبّر الإنسان، فإنْ كان الله يرى في الفلسفة وسيلةً لنجاة الإنسان لكلّف الفلاسفة بالأمر، ولما أرسل الأنبياء والرسل. كان بطرس دميان يرى الإيمان اعتقادًا بأمرٍ قدسيّ وبحدثٍ تاريخيّ مُنجي يرافقه العشق؛ أي كان يحدد عنصره الرئيس في العشق. أمعن بطرس دميان في الرد على فلاسفة اليونان وروما، حتّى وصل به الأمر إلى أنْ يُنكر قانون العليّة في العناصر الطبيعية، إذ كان يرى أنّ علم المنطق يحدّ من قدرة الله، في حين أن لله الحريّة التامّة والمقدرة التامّة على فعل أيّ شيء يخطر ببال الإنسان، فلا يوجد فعل يعجز عنه الله. إذا كانت الخشبة قابلةً للحرق، وإذا كان الماء يطفىء النّار فهذا يعني أنّ الله هو الذي أراد ذلك، وإذا شاء يمكن حصول العكس، أي الماء يحترق والخشب يطفئ النّار.

- **مانغولد وبرنارد:**

صّرح في القرن نفسه راهبٌ في دير لوتنباخ يُدعى «مانغولد» بأنّ الإيمان يجب ألّا يكون تابعاً للفلسفة، لأنّ الفلسفة من اختراع الشيطان، وهي تخالف الكتاب المقدّس في كثيرٍ من الواضع. ولكي يُفهَم الكتاب المقدّس فهماً حقيقيّاً لا ينبغي اعتماد الفلسفة، بل يجب الالتزام بالتقوى وانتظار العون من روح القدس.

وكان أشهر من عمل على إقصاء الفلسفة عن الدراسات العقائدية في القرن الثاني عشر الميلادي راهبٌ في دير «كليرفو» يُدعى «برنارد». يُعَد برنارد من الرهبان الذين عمدوا إلى إصلاح الكنيسة، ولا سيما طريقة حياة رجال الدين. وجّه برنارد انتقادات شديدةً لواقع الكنيسة المترَف وحياة رجالها الارستقراطية، ودعا إلى بساطة العيش.

يُعَد برنارد من زعماء العرفان والتأملات الروحانية في المسيحية بالغرب، وفي كتاباته يحيل كثيراً إلى الكتاب المقدّس والآباء الأوئل، وإنّ الموضوع الرئيس في أغلب نصوصه ينصبّ في القضايا الأخلاقية. كان هذا الراهب يدافع دوماً عن نهج الرهبنة في العيش، وينتقد المتخصصين وطلبة العلوم غير الدينية. إنّ العلم الحقيقي من وجهة نظره هو العلم المقدّس، أي العلم الذي يكون منشأه الكتاب المقدّس،

وآراء آباء الكنيسة. يؤكّد برنارد الجانب العملي في الدين أكثر من التأمّلات النظرية، وقد وضع ما سمّاه بمدرسة المسيح بإزاء ما عبرّ عنه بثرثرة الفلاسفة العابثة. كان برنارد تقليديّاً جدّاً في القضايا اللاهوتيّة، ولا يطيق التجديد وإدخال البحوث المنطقية وما بعد الطبيعية في الدراسات الدينية، مما حدا به أنْ يستدعي فيلسوفَين شهيرَين معاصَرين له وهما «بيار أبيلار» و«غلبرتوس بورتانوس» إلى محاكم التفتيش، ومهّد الأمور لإدانتهما ولإصدار الأحكام بحقّهما. كان «برنارد» يدّعي بأن «أبيلار» يروم نشر الأفكار الأفلاطونية في المسيحية، وقد أعلن صراحةً بأنّه راهبٌ مشرك، وهبط بالإيمان إلى مستوى العقيدة، وبثَّ فيه الشكوك. إنّ أبيلار بزعم برنارد يسخر من القضايا العقائدية ويريد ترويج آرائه، في حين هو مجرّد كذّاب، وإنّ الكنيسة لا تحتاج إلى إنجيل خامس. إنّ هذه العبارات تؤكّد على أن برنارد لا يقبل الإيمان بصفته معرفةً، بل يعدّه معادلاً لحبّ الله. إنّ الحُبّ هو طريق المؤمن نحو الوحدة مع الحقيقة التي هي الألوهيّة نفسها.

وبالطبع فإن برنارد كان كسائر الرهبان الرافضين للقراءة المعرفية للإيمان، يعدّ الإيمان فعلاً دافعاً، يرافقه اعتقادٌ باطنيٌّ بالمُنجي الإلهيّ.

إضافةً إلى ذكر هذه المفاهيم العرفانية يجب ألاّ ننسى بأنّ هذا الأصوليّ المتعصّب كان من أبرز المحرضين على شنّ الحروب الصليبية ضدّ المسلمين وضد سائر المسيحيين المناوئين للكنيسة. وبعبارة أخرى يمكن أن نجد عنده مزيجاً من العرفان والنزعة الأصولية.

- **وليام الأوكامي[1]:**

كان «وليام الأوكامي» في القرن الرابع عشر الميلادي من المفكّرين الذين فصلوا الدين عن الفلسفة ونقد ما بعد الطبيعة، وبيّن بمنهجيّة واضحة حقلَي الإيمان والعقل الفلسفي. طرح أوكام «نظرية الاسميّة» في مبحث الكليّات، وفي مجال الابستمولوجيا اعتمد التجربة معياراً في صحّة المفاهيم، وشكك في صحّة المفاهيم

[1] - William of Ockham.

الانتزاعيّة لينقد الكثير من مفاهيم ما بعد الطبيعية في الفلسفة المدرسيّة (السكولائيّة).

إضافةً إلى ذلك فقد تناول الأوكامي الفهم السكولائي لمبدأ العليّة ليقوّض دعائم اللاهوت الطبيعي لدى توما الأكويني. افترض الأوكامي كليّاً بصفته اسمًا، وتوجّه للفرد في العالم العيني، ليميّز بين الوجود والماهيّة، وليعدّ الجوهر والعرض أمراً وهميّاً. إنّ اللاهوت ليس كما وصفه توما الأكويني، أي إنّه ليس بعلم؛ لأنّ الشواهد الطبيعيّة تدلّ على أن القواعد المنطقيّة الضرورية لَمْ تُبنَ على شواهدٍ تجريبيّةٍ يقينيّة. إنّ الإنسان - بحسب وليام الأوكامي - لا يملك أي معرفة صحيحة وشهوديّة ومباشرة عن الله، ولذلك فإنّ اكتساب مفهومٍ عن الله، وإيجاد علم اللاهوت من خلال العقل الطبيعي غير قابل للوصول ولا معنى له.

لقد رفض الأوكامي أنْ تكون البراهين السابقة للتجربة واللاحقة لها وسيلةً لإثبات وجود الله؛ فهو يرى أن العقائد الدينية تُقبَل على أساس الإيمان فقط، فحتّى بعض العقائد الدينية تخالف العقل الطبيعي، وبالتالي انتهت انتقاداته إلى عدم إمكانية اعتماد العقل في تلقّي العقائد الجزميّة وفهمها. إنّ عالَم الدين وعالَم الفلسفة منفصلان، والإيمان هي مسألة شخصيّة يتلقّاها الإنسان عن طريق الفيض الإلهيّ.

- **مارتن لوثر[1]:**

ناهض «مارتن لوثر» في القرن السادس عشر الكنيسة الكاثوليكية، وانتقد كثيراً من مفاهيم التراث الكاثوليكي. لقد رفضت البروتستانتيّة مرجعية البابا وسلطة الكنيسة في فهم الكتاب المقدّس، وفي تقديم الأصول العقائدية المُنجية. إنّ تيّار الإصلاح الديني بحذفه الثقافة والفكر الديني السائد في القرون الوسطى الذي كان هو الدين نفسه لدى الكنيسة الكاثوليكية انتهج المنهج الأصولي، وبعبارةٍ أخرى، عاد للأصول الدينية السائدة في القرون الميلادية الأولى، وتناول كلّ ما تراكم في القرون الميلادية اللاحقة وشكّل الثقافة الدينية أو اللاهوت المقدّس، قدّم عنه تفسيراً خاصّاً وأحادياً للدين.

يشكّل اللاهوت السكولائي ركناً رئيساً للثقافة الدينية القروسطيّة الذي تكوّن مواكباً

[1] - Martin Luther.

لمسيرة الفلسفة والعقائد المسيحية على طول التاريخ. لقد تصدّى لوثر لمحاولات تبيين الإيمان في عبارات وأساليب سكولائية وفلسفيّة، وأكّد الجانب الباطني في الإيمان وعدّه أمراً شخصيّاً لا يمكن نقله بالمفاهيم العقلانية. عمل لوثر على تبريز مفهومَي «التطهير» و«النجاة» بوساطة الإيمان، والذي كان يتبنّاه الكاثوليكيون، ولا سيما أتباع اللاهوت الأغوسطيني؛ وذهب إلى أنّ للعصاة والمذنبين حالةً منفعلةً وليست فعّالةً بالنسبة للمعصية الأولى، وإنّ عملية النجاة هي فعل الله في الفرد العاصي وتتم بوساطة علمه الأزلي والسابق وبلطفه العَميم. من هنا يرى لوثر أن إجراء الأحكام والتبيين العقلاني غير مجديَين للنجاة، وليس هذا فحسب، بل مضلّلَين، فلذلك لا يوجَد أحدٌ يتطهّر بإجراء الأحكام العمليّة أو بالتأمّل العقلي.

والفلسفة بزعم لوثر، على الرغم من نقصها، تكون مُجديةً لتبيين الموضوعات الدنيوية فقط، وبعبارةٍ أخرى هي غير صالحة حتّى لتبيين نظام العالم الماديّ. ولتفسير علاقة الإنسان بالله لا يوجَد أيّ مجالٍ للفلسفة، وبالتالي لا سبيل فيها لمعرفة الله؛ وبعبارةٍ أخرى لا يمكن معرفة الله بالطريقة الفلسفيّة، وإنّ معرفة الإنسان بالله هي لأنّ الله شاء أن يُري ذاته للإنسان. إنّ الله قد أرى ذاته للإنسان من الغيب، وإنّ الطريق الوحيد لرؤيته هو طريق الإيمان. لقد ناهض لوثر وبشدّة وجود ما بعد الطبيعة السكولائية، ولا سيما التدخل الأرسطي في تبيين العقائد، وقدّم تديناً خارجاً عن المفاهيم ما بعد الطبيعية، ويمكن أنْ نجد هذه المنهجية لدى اللاهوتيين البروتستانت حتّى هذا اليوم.

- **باسكال وكيركغور وكارل بارت:**

فيما يتعلّق بلاهوتيّي العصور الجديدة يمكن الإشارة إلى اللاهوتيّ الكاثوليكي الفرنسي «باسكال» الذي رفض اعتماد أيّ منهجٍ عقليّ في القضايا الدينية، وصرّح بأنّ للقلب أدلّةً لا يعيها العقل.

أمّا «كيركغور»، فبصفته أحد أشهر اللاهوتيين في أوروبّا فقد كان يرى الإيمان في المخاطرة، والحقيقة عنده مسألة ذهنية؛ إنّ الإيمان هو تضادّ بين اشتياق عارم في

باطن الفرد، وعدمُ يقينٍ عينيّ. إنْ استطاع الإنسان إدراك عينية الله فلن يعد مؤمناً.

ويرى «كارل بارت»، وهو من أبرز اللاهوتيين والمتكلمين البروتستانت في القرن العشرين، أنّ الإنسان إذا عرف الله فإنّ هذه المعرفة لم تحصل بسبب شيءٍ في ذات الإنسان أو في ذات الله، ولا لعلاقةٍ بينهما، بل إنّ السبب الوحيد في هذه المعرفة هو اللطف الإعجازي الذي يمنّ به الله على الإنسان. لقد كان الوحي وتجسيد الله من المحاور الرئيسة في لاهوت بارت. إنّ الله بزعم بارت قد أرى ذاته للإنسان، وإنّ الإيمان إضافةً إلى أنّه نوع من التجربة واليقين والعبوديّة، فإنّه يكون معرفةً، اللاهوت أيضاً يتبدّل إلى جزءٍ من العقائد الجزميّة؛ أي إنّ الأمر لا يقتصر على الإيمان المسيحي فقط، بل هناك رسالة المسيح أيضاً. ومن هنا يمكن أنْ نعدّ «بارت» أصوليّاً جديداً وضع المعرفة على دعائم خاصّة.

جـ ـ إنّ الفلسفة اليونانية تمثّل نظاماً معرفيّاً يمكن اعتماده في المسيحية، وعلى هذا الأساس تكون الفلسفة تابعةً للدين

يُقرّ أنصار هذا الاتجاه بأنّ منشأ الإيمان هو أمرٌ غير فلسفي، ويعدّون الفلسفة خادمةً للدين وتابعةً للإيمان، واتخذوها وسيلةً لعرض المفاهيم الدينية ولتوضيحها للمؤمنين بالديانات الأخرى، وللدفاع عن إيمانهم. وبهذا تكوّن المنهجُ السائد على الفكر القروسطي فيما يخصّ علاقة الفلسفة بالدين، وقد تكوّن كذلك المنهج المعتمد والسائد في القرون الجديدة والمعاصرة، وأصبح له الكثير من المؤيدين.

لم تكن معالم هذا الاتجاه في القرون الميلاديّة الأولى واضحةً، إذ كان المفكّرون يعدّون الإيمان الفلسفة ذاتها، فتارةً بشكلها الأفلاطونيّ الوسيط، والأفلاطونيّ المحدَث، أو في إطار العقلانيّة الإشراقيّة والرؤية الكونية الأحاديّة، وتارةً أخرى يسعون في فصل الدين عن الفلسفة، ولكن بسبب عدم الحصول على المصادر الفلسفيّة، ولا سيما لدى اللاتينيين، ولعدم امتلاكهم ذهنيّةً كلاميّةً عميقةً لم يوفّقوا في هذا الأمر.

سعت الكنيسة في القرون الوسطى وإبّان هيمنة السلطة الدينية أنْ تدافع عن

الدين، وأنْ تعمل على نشره، وقد استثمرت المعارف البشرية بما فيها الفلسفة لتحقيق هذا الغرض. ولذا إذا كنّا نرى الفلسفة تُدرَس في هذا العصر فقد كان ذلك من أجل تقديم فهمٍ أفضل للدين، ولتبيين منهجه، إذ أمست الفلسفة في خدمة الدين والدراسات اللاهوتيّة.

- **القدّيس أوغسطين[1]:**

كان القديس أوغسطين أحد أبرز المفكّرين الذين تبنّوا هذا الاتجاه، ولا يمكن إنكار أثره في تكوين العقليّة الدينية في الغرب، فهو من المفكّرين المعدودين الذين أثّروا بأفكارهم في إرساء الدعائم الفكرية اللاهوتية لدى التيارَين الكاثوليكي والبروتستانتي.

توجَد في نصوص أوغسطين نظريتان حول العقل والإيمان، إذ يعدّ العقل في النظرية الأولى من مستلزمات الوصول إلى الإيمان، ويرى أنّ كسب الإيمان هو منتهى الطريق العقلي. أمّا في النظرية الأخرى فلا يحسب أيّ علاقة بين الإيمان والعقل، ويعتبر أنّ الإيمان يكون بعيداً عنّ أي تفحّصٍ عقليّ، ويمُنَح للإنسان في إطار الفيض واللطف الإلهي.

اعتنق أوغسطين في فترة شبابه الديانة المانويّة كشفاً للحقيقة، ولكنّه بعد فترةٍ ترك هذه العقيدة، وأصبح مشكّكاً لفترةٍ وجيزة قرأ خلالها الفلسفة الأفلاطونية المحدَثة، وتأثّر بالقدّيس آموزيوس، وأقرّ بالمسيحية البولصيّة اليوحناوية في قراءته للأفلاطونية المحدثة. اعتمد أغوسطين تجاربه الشخصيّة والمنهج العقليّ في معرفة العالم والحقيقة، واعتنق في النهاية الديانة المسيحية. كانت عقيدته في أواسط عمره حول العلاقة بين الإيمان والعقل تفيد بأنّ حصول الإيمان يستلزم في بادئ الأمر فهم بعض المفاهيم بالعقل؛ وبعبارة أخرى إنّ العقل يهيّئ الإنسان للإيمان. على أنّ الإيمان الذي يقصده أوغسطين ليس إيماناً عقليّاً يتحصّل بالاستدلال الفلسفي، بل إنّ الإيمان عنده لطفٌ من جانب الله للإنسان، فالأخير ينجو من المعاصي بفضل الإيمان.

[1] - Augustine of Hippo.

ولكن ما يهيئ الإنسان لتلقّي هذا اللطف هو التفحّص العقلي، وبعد هذا التلقّي يعينه على فهم محتواه. بعبارةٍ أخرى يجب التوسّل بالعقل من أجل فهم الإيمان.

أطلق أوغسطين في الموعظة الثالثة والأربعين عبارته الشهيرة التي قال فيها: «إفهَم كي تؤمن، وآمِن كي تفهم». إنّ العقل لوحده بحسب أوغسطين لا يُري الحقيقة، وبعد اجتياز بعض المراحل يجب أنْ يكون تحت إشراف الإيمان وفي خدمته. إنّ العقل المُرافِق للإيمان لم يعد كالعقل اليوناني قوّةً مستقلّةً يتّخذ القرار من تلقاء نفسه، فالإيمان هو من يوضّح له الطريق والهدف، ويعمل في الإطار الذي يحدده الإيمان. يعتمد أوغسطين بهذا الصدد موعظة «أشعياء النبيّ» الذي اشترط في حصول الفهم وجود الإيمان: «Nisi credideritis, non intelligetis»، يقول حول اتباع العقل للإيمان: «آمن كي تفهم»[1]. وبهذا تكون مهمّة العقل فهم النصوص المقدّسة، وإن هدف الفهم هو الإيمان الموضَّح في النصوص المقدّسة.

يتّخذ أوغسطين من مراتب العلم والحكمة معياراً لبيان العلاقة بين العقل والإيمان ونِسبة المعرفة التي يحصل عليها الإنسان من هذه العلاقة. يمثّل العلم المرحلة الأولى من المعرفة العقلية التي ينشط فيها العقل بعيداً عن الإيمان، ويحصل على جملةٍ من المعارف التي تكون مشتركةً بين المتديّن وغير المتديّن كالعلوم الطبيعية والرياضيات التي هي مشتركة لدى المسيحي وغير المسيحي؛ ولكنْ في مراتب أسمى يتلقّى عقل المؤمن بالمسيح الإشراق الإلهيّ. إنّ هذه المرحلة التي تبدأ بالإيمان تنمو وتترسّخ بتعميق الإيمان. وهذه معرفة خاصّة بالمسيحيين، يصل الفرد المسيحي من خلالها إلى الحكمة الإلهيّة؛ وقد يوجَد بين المسيحيين نفرٌ قليل من المؤمنين يرون الكائنات في حياتهم الدنيويّة كرؤيتهم إيّاها في عالم المُثُل.

يبدو أنّ أوغسطين أحدث في أواخر أيّام حياته بعض التغييرات في رأيه حول العقل، ويمكن أن نجد ذلك واضحاً في كتابه «الاعترافات». يذكر أوغسطين في الحقبة الأخيرة من حياته العقلَ بالمعنى الإشراقي، أكثر من ذكره إيّاه بالمعنى «النظري» و«الحصولي»، ويرفض التعقّل بعد الإيمان، حتّى يصل إلى رأيٍ يصرّح

[1] - crede ut intelligas.

فيه بأن العقل لا يُري الحقيقة، وحتّى أنّه يعجز عن تهيأة الإنسان لتلقّي الإيمان. إنّ الحقيقة محصورة في إقليم الإيمان، وإنّ الإيمان أمرٌ وهبيّ، تهبه الألوهيّة كلطفٍ من ألطافها على الإنسان، ولا حاجة للعقل قبل الإيمان.

إنّ لنظرية أوغسطين الأخيرة علاقةً وثيقةً برؤيته للإنسان ولفلسفة التاريخ؛ الرؤية التي نجد صورتها المتكاملة في نصوصه التي كتبها في أواخر عمره، ولا سيما في رسالته المعنوَنة بـ«مدنية الإله». إنّ الإنسان الذي يتحدّث عنه أوغسطين هو إنسانٌ تاريخيٌّ وعينيّ، وهو ليس بإنسانِ فلاسفة اليونان الذي يخرج عن مسار التاريخ وظروفه من خلال التجرّد العقلي كي يوفّر السعادة لنفسه أو لمجتمعه. إنّ التاريخ الذي يؤمن به أوغسطين له خطّة وخارطة خاصّة قد رسمها الله قبل أي حادث. إنّه تاريخ معاصي الإنسان ونجاته، وإنّ إمكانيات الإنسان والأدوات التاريخية لا تستطيع إيصاله للنجاة في مسار التاريخ وخلاصه من المعصية. أمّا العقل بصفته أهمّ ميزة لدى الإنسان فهو لا يعينه، وليس هذا فقط، بل قد يسبب له المزيد من الضلال؛ لأنّ العقل ممزوج بالمعصية، ويؤمن كذباً بأنّه يستطيع فهم العالم. إنّ الإنسان التاريخي العاصي برأي أوغسطين لا ينجو في التاريخ إلّا بتدخّلٍ مباشر من الله، وبعد أن يعدّ الإنسانُ الإيمانَ وديعةً إلهيّةً ولطفاً سرمديّاً من الله. إنّ العقل الذي يلي الإيمان متخلّص من المعصية، ويساعد الإنسان على فهم النصوص المقدّسة، ولكنّ هذا العقل ليس العقل المشائي الانتزاعي، بل هو عقلٌ إشراقيّ، بإمكانه تلقّي المزيد من الحقائق واكتساب الحكمة الإلهيّة كلّما اقترب من العقل الإلهيّ.

- **بوثيوس:**

كما ذكر البحث آنفاً، فإنّ «بوثيوس» قدّم في أوائل القرن السادس الميلادي رأيَين في باب علاقة الفلسفة بالإيمان، وعدّ الفلسفة في رسائله اللاهوتيّة تابعةً للدين، واعتمدها في بيان المفاهيم العقائدية؛ ولكنّه في كتابه «عزاء الفلسفة» الذي كتبه في السنة الأخيرة من حياته، قد عاد إلى العقليّة الهلنستيّة وعدّ للفلسفة وجوداً سماويّاً، وحمّلها وظيفة الدين، وبحث فيها الحقائق الأزليّة.

كتب بوثيوس رسائله اللاهوتيّة من منطلق كاتبٍ مؤمن، واستعرض فيها نقاشاً فلسفيّاً حول الأصول العقائدية المسيحية كالتثليث والعلاقة بين محاسن الله ومحاسن العالم، والعلاقة الوجودية للعالَم مع الوجود المطلق، وموضوعات شتّى حول المسيح. لذلك يمكن أنْ نعدّ نهجه في هذه الكتابات ضمن هذا التيّار.

إنّ العقلانيّة التي يعتمدها بوثيوس في كتاباته وفي دراسته للأصول العقائدية المسيحية هي عقلانيّة مشائيّة، وهذا ما يُبعده عن أوغسطين الذي اعتمد عقلانيّةً إشراقيّةً في الدراسات العقائدية. إنّ منهج بوثيوس لا يقتصر على المنطق الصوري والمفاهيم ما بعد الطبيعية ذات النزعة المشائيّة، بل يمكن أنْ نضيف إليه الفنون السبعة التي استعارها من الرومان. يصّرح بوثيوس في كتابٍ له عن علم الحساب بأنّ الحقيقة تتحصّل من خلال أربعة علومٍ تتمثّل بالحساب والهندسة والتنجيم والموسيقى. وقد أكّد في رسالته المعنونة «في الرد على نسطوريس وأوتكس» على محدودية قوّة العقل في إدراك الحقائق الإلهيّة، وأعلن أنّ الله والمادّة لا يمكن دركهما بالعقل تماماً، والطريق الوحيد لهذه المعرفة هو طريق الحذف والتجرّد. يُعد بوثيوس برسائله هذه رائد الفلسفة المدرسيّة والمنهج اللاهوتيّ الفلسفي الذي اعتمده من بعده «توما الأكويني».

ما عدا آراء «يوهانز سكوت اريجينا» الذي كان يعيش في القرن التاسع الميلادي، فلا توجد آراء لافتة حول العلاقة بين الإيمان والعقل لغاية القرنَين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديَين. إنّ غالب المفكّرين في هذه الحقبة هم شارحون وتابعون للفلاسفة المتقدّمين، ومع رواج رسائل بوثيوس وتداولها بين الكتّاب والمفكّرين في القرن العاشر الميلادي، واشتهار ترجماته وشروحه على رسائل أرسطو المنطقيّة، راج هذا المبحث أكثر من قبل. لم تكن الفلسفة في هذه الحقبة نظاماً متناسقاً ومتكاملاً كالأنظمة الفلسفية المشائية والأفلاطونيّة المُحدثة التي راجت في القرن الثالث الميلادي. إنّ تعرّف الغربيين على النظام ما بعد الطبيعي لدى أرسطو وآراء الأفلاطونيين المحدَثين من أمثال «برقلس»، وكذلك تعرّفهم على المنظومة الفلسفية الإسلامية، يعود إلى أواخر القرن الثاني عشر الميلادي.

ولكنْ بصورةٍ عامّة فإنّ الفلسفة أو العقل الفلسفي إبّان القرنَين الحادي عشر والثاني عشر قد تأثّر برسائل بوثيوس المنطقية ليقتصر على فنّ الجدل والمنطق، أكثر من كونه نظام متخصص بما بعد الطبيعة، حتّى بدت التيارات الثلاث الأولى (أي: تبعية الفلسفة من الدين، الفلسفة معيار لفهم الدين، وفصل الفلسفة عن الدين) حاضرةً في هذه الحقبة. تناول البحث التيار الثاني والثالث في محاور أخرى.

- **القدّيس أنسلم كانتربري[1]:**

تأثّر القدّيس أنسلم بالتيارات الفكرية السائدة في هذا القرن لينتصر للرأي القائل بتبعية العقل للإيمان، ولكن توجد في كتاباته إشارات لآرائه الأخرى التي تجعلنا نظنّ بأنّه كان يتّخذ العقل في بعض المواطِن معياراً لقياس صحّة العقائد من عدمه. إنّ الفلسفة عنده - كما هي لدى الكثير من معاصريه - تعني الجدل والمنطق، وهو بدوره كان يعدّها منهجاً أكثر من كونها رؤيةً كونيّةً ومفاهيم عامّةً عن العالم وعن ما بعد الطبيعة.

كان «أنسلم» يريد أنْ يدرك الله وعالم الوجود بصفته مؤمنًا بالدين، ومن جانب آخر كان يروم دراسة الحقائق وتقييمها بالمنطق والجدل[2]، وعلى خلاف «بطرس داميان» لم يجد تقابلاً بين هذين المنهجَين، وعلى خلاف «غاريوس» لم يتّخذ من الجدل أساساً لفهم العقائد الدينية؛ إذ قدّم حلاً وسطاً للجمع بين هذين المنهجَين المعرفيَين، وهو منهج فهم الإيمان. علماً أنّه كان يعلن في بعض المواطِن أنّ هدفه هو كشف الحقائق باعتماد العقل فقط، ومن دون الرجوع إلى حُجّية الكتاب المقدس ومرجعيته الدينية، حتّى أنّه زعم في برهانه الوجودي أنّ أدلّته تقنع الجميع، حتّى الذين لا يقرّون بحجّية الكتاب المقدّس. من هنا حدث خلافٌ بين الباحثين الذين درسوا آراء «أنسلم»، وقد تسائلوا: هل إنّه يضع العقل داخل الإيمان، أم أنّه يعدّ للعقلِ مقدرةً على درك الحقيقة بمعزلٍ عن الإيمان؟

كما ذكر البحث آنفاً فإنّ المفكّرين في القرن الحادي عشر الميلادي كانوا يعرّفون

[1] - Anselm of Canterbury.

[2]- Dialectic.

الفلسفة في إطار المنطق الأرسطي، وهو الفهم الذي نقله «بوثيوس» في كتاباته. ولكن كانت هناك سلسلة من المفاهيم عدّها المفكّرون حقائق عقليّةً مسلَّمًا بها، وهي متجذّرة في التراث والنظريات اللاهوتيّة والفلسفيّة وقتئذ. فعلى سبيل المثال يمكن القول بأنّ أنسلم عندما صرّح في براهينه مابعد التجريبيّة بأنّ الله لا يُعرَف مباشرةً، بل يمكن نيل معرفته عن طريق معرفة الطبيعة والكائنات الطبيعية، فإنّه كان يعدّ هذا الأمر حقيقةً فلسفيّةً مسلّمةً، إذ وجدها في الكتاب المقدّس وفي كتابات لاهوتيين من أمثال أوغسطين؛ وبعبارةٍ أخرى كان هذا الأمر معتقداً لاهوتياً، ولم يكن نتاج مفهومٍ منطقيّ بحت. أو فيما يتعلّق بتعريف الله في برهانه الوجودي فإنّه يعبّر عنه بالأمرٍ الذي لا يمكن تصوّر الأكبر منه؛ الأمر الذي عدّه بديهيّاً ليشكّل أساس برهانه ونقطة انطلاقه، ويمكن أنْ نجده في الأدبيات اللاهوتيّة والفلسفية المسيحية وغير المسيحية، ولدى مفكّرين من أمثال «أوغسطين» و«شيشرون» و«سينيكا»، ولكنّه لم يكن بديهيّاً لدى كلّ المفكّرين؛ حتّى يمكننا القول بأنّ هذا المفهوم عن الله هو مزجٌ من التراث الفكري المسيحي واليوناني. بعد هؤلاء صّرح توما الأكويني في معرض نقده لهذا البرهان بأن هناك الكثير ممن لا يقرّون بمثل هذا التعريف لله.

لقد وسّع «أنسلم» نزعته العقليّة كثيراً حتّى أوضح في رسالته المعنوَنه «لِمَ أصبح الله إنساناً» بأنّ تجسّد المسيح هو أمر عَقليّ. يرى أنسلم بهذا الصدد أنّ الأدلة والشواهد التاريخية في هذا الموضوع حتّى وإنْ كانت غير موجودة فلا يمكن أن نعقل طريقةً أخرى يمكن للهِ أنْ يُنجي من خلالها الإنسان؛ بعبارةٍ أُخرى كان يبحث عن مبرر فلسفيّ لاثبات كيفية تجسّد الإله اللامتناهي وغير المادّي، الأمر الذي رفضه كثيرٌ من معاصريه.

ولكن مع ذلك فضّل أنسلم في كثيرٍ من كتاباته الإيمان وحجّية النصوص المقدّسة، وقدّم ذلك على الاستدلال العقلي، ففي المواضع التي تكون النتيجة العقليّة لمبحثٍ ما بديهيّةً ولا تتقابل مع الكتاب المقدّس تكون حجّةً، ويجب قبولها. ولكن إذا رفض الكتاب المقدّس النتيجة البديهية لقضيّةٍ عقليّةٍ ما، ففي هذه الحالة يجب الإقرار بأنّ هذا الاستدلال العقلي لا يبينّ الحقيقة، حتّى وإنْ عجز العقل عن إثبات خلاف ذلك.

يبدو شيء من الازدواجية والتناقض في ما قاله أنسلم في باب حجّية العقل وعلاقته بالعقائد الدينية، ولكنْ على أيّ حالٍ فهو واقع بين «غاريوس» و«بطرس داميان»، فتارةً يقترب من هذا وتارةً أخرى يقترب من ذاك.

إنّ التفسير التقليدي الذي قدّمه أنسلم في باب العلاقة بين العقل والإيمان يعتمد الفهم العقلي لحقيقة الإيمان. ويرى أنسلم مصدَرَين للمعرفة: العقل والإيمان، فيجب حصول الإيمان أوّلاً، ومن ثمّ يمكن اعتماد العقل بصورةٍ واسعة وغير محدودة في تبيين الأصول الإيمانيّة. إنّ الوحي يعطي حقائق للإنسان لا يمكن للعقل استيعابها، وإنّ نقطة الانطلاق والغاية النهائية هو الإيمان نفسه، وللعقل أن ينشط ويعمل في هذه الدائرة فقط. ويرفض أنسلم الاعتماد المحدود للعقل في مجال الإيمان، وصرّح بأنّ هذا العمل هو بمعنى تحديد الله وجعله موضوعاً لدراسةٍ عقليّة، في حين أن الحقيقة الإلهيّة غير محدودة. إضافةً إلى ذلك فقد ورد في الكتاب المقدّس أنّ الله يشرق على الإنسان بنوره، وإن هذا الإشراق - بحسب تفسير أنسلم - هو بمعنى منح المعرفة، وإنّ عدم استعمال العقل يعني أنّ الله قد حرم الإنسان من لطفه ولا ينظر إليه، وهذه هي إهانة بحق الله ورحمته. إنّ أعلى مراتب الإيمان هي أن تنظر إلى الله بسعادة، إذ يجب سلك طريق الإيمان بالعقل بدءًا من الإيمان البدائي ووصولاً إلى رؤية الله؛ وبعبارةٍ أخرى إنّ شرط تلقّي السعادة الحقيقية والنجاة الواقعي هو الرؤية الإلهيّة، وإنّ التفحّص العقلي يكمن في الإيمان. لذلك يبدو أن عبارة أشعياء الشهيرة في (باب 7: 9) التي قال فيها: «إنْ لَمْ تؤمِن فَلَنْ تَفهَم» قد أعانته كثيراً في تحديد منهجه. ولقد صّرح أنسلم مرّات عدّةً بأنّه لا يبحث عن فهمٍ عقليّ لإيمانه، بل يريد أنْ يؤمن كي يفهم. تقول عبارته الشهيرة في هذا الباب: «Fides quaerens intellectumz»، أي: الإيمان بحثاً عن الفهم والإدراك العقلي.

إنّ الإدراك العقلاني للإيمان هو في اعتقاد أنسلم كالإيمان نفسه، يُمنح من الله للإنسان، وهذا هو اللطف والرحمة الإلهيّة. لذلك يجب ألّا نعدّ نظرية أنسلم في الفهم العقلي للإيمان كنظرية سائر الفلاسفة في الحقبة الهلنستيّة أو كنظرية «أريجينا» في فلسفة الدين. إنّ الإيمان والعقل لدى أنسلم لا يشكّلان مطلقاً أيّ كليّ في التاريخ،

ولا يستبدلان موقع أحدهما الآخر، وإنّ الفوارق والتمايز بينهما ثابتة ودائميّة.

إنّ العقل هو كمحرّك يدفع الإيمان نحو هدفه، وفي كثير من كتابات أنسلم يكون دخول العقل إلى دائرة اللاهوت والكلام منوطاً بتعاونه مع الإيمان وبإطاعته له.

يخصص أنسلم للعقلِ مكانةً مرموقةً من أجل فهم الإيمان وتبيين العقائد الدينية، ولكن يجب ألّا ننسى أنّه كان راهباً قبل كلّ شيء، وأنّ التراث الروحاني الذي يكون حُبّ الله من أهم موضوعاته لعب دوراً رئيساً في حياته الرهبانية. من هنا كان يرى أنّ الحُبّ هو المعرفة ذاتها. إنّ الإنسان بصفته صورة الله، خُلِقَ من أجل أنْ يُحِب، أي من أجل الخير الأعلى؛ الخير الذي يكون حسناً في نفسه، وكلّ ما حسن فهو بسببه. إذاً، على الإنسان أنْ يبذل كلّ مجهوده من إجل نيله وإدراكه وحُبّه؛ فبحسب أنسلم يجب الرسوخ في كلّ ما يمكن تذوّقه بالمعرفة، ولا يتمّ ذلك إلّا بالحُب.

يبدو أنّ تنوع الأفكار الفلسفيّة واللاهوتيّة في القرن الثاني عشر الميلادي أكثر من القرون السابقة، ويعود سبب ذلك إلى انفتاح الغربيين على المزيد من النصوص اللاتينية الرومانية، وترجمة النصوص العلمية والفلسفية من اللغة العربية. إن مفكّراً كـ«بيار أبيلار» اعتمد منهجاً منطقيّاً في دراسة الأصول العقائدية، وعني عنايةً خاصّةً بالطبيعة وقوانينها، وقد بدى الأمر في بعض أفكاره أن المفاهيم المنطقية تظلل على الأصول العقائدية، فعلى سبيل المثال صرّح في معرض حديثه عن قوّة الله بأنّه لا يستطيع أنْ يعمل خارج القوانين المنطقيّة. بعبارة أخرى اتخذ من المفاهيم المنطقية منطلقاً لقياس قوّة الله، وجعله تابعاً لهذا الأمر.

- **مدرسة شارتر، ومدرسة سانت فيكتور:**

عنيت مدرسة كاتدرائية شارتر بالعلوم والفلسفة، وسعت في تبيين الأصول العقائدية، إذ نجد «ثيودور الشارتري» اعتمد الرياضيات والعلوم الطبيعية اليونانية في دراسة التثليث ونظام الخلق، و«غللموس» اعتمد كتاب «طيماوس» لدى أفلاطون لدراسة الكون من وجهة نظرٍ مسيحية. وفي مدرسة سانت فيكتور التي كان يسود فيها المنهج العرفاني الأوغسطيني كان «القدّيس أتشارد» يتبع المنهج الجدلي الذي

أرساه أنسلم، وسعى إلى كشف نظام الخلق من خلال العقل الضروري الذي يشكّل أساس الفهم البشري. كان أتشارد في نهجه هذا يفكّر تارةً كفيلسوفٍ مشائي، ويعتمد المنهج المنطقي لدى بونثيوس، وتارةً أخرى يلجأ إلى المنهج الإشراقي الذي اعتمده القدّيس أوغسطين.

- **القدّيس بونانفنتورا[1]:**

وفي القرن الثالث عشر الميلادي كانت نصوص الفلسفة الإسلامية واليونانية وسيلةً اعتمدها الغربيون في تفسير الدين بالنهج الفلسفي. لقد برز في هذا القرن منهجان كانا الأكثر اعتماداً واتباعاً لدى أنصار التفسير الفلسفي للدين. المنهج الأول هو المنهج الإشراقي لدى «القدّيس بونافنتورا»، والآخر هو منهج اللاهوت الطبيعي لدى «توما الأكويني».

ينتمي هذان المفكّران إلى نظامَين خاصّين في الرهبنة، تشكّلا في سياق حركة إصلاح الكنيسة في هذا القرن. يُعرَف النظام الأوّل بنظام «الرهبنة الدومينيكانية»، ويُعرَف الآخر بنظام «الرهبنة الفرنسيسكانية».

كان الدومينيكيون يعتنون بالمباحث الفلسفيّة أكثر من الفرنسيسيين، ولكنّ الفرنسيسيين أيضاً اتجّهوا في نهايات القرن الثالث عشر من خلال مفكّرهم «جون دانز سكوطس» إلى المباحث المتعلّقة بما بعد الطبيعة. ولو أنّ المفكّر الأبرز في هذه الرهبانيّة في القرن الرابع عشر «غللموس الأوكامي» ميّز بين الإيمان والعقل. ولكنّ بعض الدومينيكيين أغفلوا الدراسات الفلسفية ذات النزعة المشائية، إذ نجد ذلك لدى «مايستر اكهرت» العارف والمفكّر المعروف المنتمي لهذه الرهبانيّة الذي توجّه نحو الفلسفات الأفلاطونية المحدَثة المسيحية منها وغير المسيحية.

كان «بونانفنتورا» رئيساً للرهبنة الفرنسيسكانية لفترةٍ من الزمن، وبعد وفاة «القدّيس فرنسيس» تفرّعت الفرنسيسكانية إلى اتجاهَين. التزم أصحاب الاتجاه الأوّل بآراء القدّيس فرنسيس ومنعوا تأسيس مدرسة أخرى، وأكّدوا على العيش في الفقر والتسوّل

[1] - Saint Bonaventure.

والاستعانة بالنّاس ومعوناتهم من أجل مساعدة المنبوذين من المجتمع ومجالستهم. إضافةً إلى أنّهم فضّلوا العمل المصاحب للحب وترويج مبدأ حبّ الله وحبّ الخلائق على المباحث المدرسيّة. أمّا الاتجاه الآخَر فالتزموا بهذه المبادئ والآراء، ولكنّهم أكّدوا ضرورة تأسيس دير ومدرسة، وكذلك أهميّة مصاحبة العمل للمباحث اللاهوتية. ولكن في نهاية المطاف ائتلف أصحاب الاتجاهين، وتكوّن اتجاهٌ يعنى بالحياة العلميّة والرهبنة والمباحث اللاهوتية وتدريس العقائد الدينية، ومن هنا تأسست المراكز التعليمية والتربوية التي تتبنّى الرهبنة الفرنسيسكانية، وأصبح لأتباع هذه الرهبنة كرسيّ لتدريس اللاهوت والفلسفة المسيحية في الجامعات، واعتمدوا المنهج المدرسي (السكولائي) في ترويج عقائدهم الدينية. كان «بونانفنتورا» من أصحاب الاتجاه الثاني، وحين تزعّم الرهبنة الفرنسيسكانيّة دعم هذه المدرسة وأرسى قواعداً لنظامٍ فلسفيّ لاهوتيّ تسود فيه مفاهيم عرفانية ومفاهيم من الفلسفة الأفلاطونية المحدثّة والأغوسطينية.

حبُّ الله هو الموضوع الرئيس الذي تتمحور حوله أفكار «بونانفنتورا» الذي يرى أنّ السعادة الأزلية وحصولها يمثّل غاية الإنسان في حياته الدنيويّة، وإنّ من يجهل هذه الغاية، أو مَنْ يعرفها مِنْ دون أن ينال جوانبها الروحانيّة سيكون له ميل للباطل وضياع عقلي. إنّ الميل للسعادة هو في فطرة الإنسان، ولكن لتحقيق السعادة يجب أن يكمّل العمل والتأمّلات النظريّة بعضها الآخر، وإنّ العمل يتطلّب الزهد والابتعاد عن القيم الدنيويّة. أمّا فيما يتعلّق بدور التأملات النظرية في تحقيق السعادة فقد كان يرى بونانفنتورا بأنّ السعادة والبهجة هي أمورٌ تُعَد ضمن الخير الأعلى، ولأنّ الخير الأعلى متعالٍ يجب التعالي عن الذات لنيل ذلك الخير. أمّا الصعود نحو الخير الأعلى فلا يتمّ بالجسد، بل هو صعود بالقلب، وإنّ الصعود القلبي يشمل الصعود الفكري والذهني أيضاً. ولكن يجب التنويه إلى أنّ «بونانفنتورا» كان يرى الوحدة مع الله واكتساب السعادة تتم عن طريق الحُبّ والإرادة، أكثر مما تكون عن طريق المعرفة والعقل. وبعبارةٍ أخرى كان يرى أنّ التأمّلات النظريّة هي المكمّلة في المسيرة الروحانية التي يسلكها الإنسان نحو الله.

برأي «بونانفنتورا» فإنّ المؤمن المسيحي يجب أن يرى العالم في ارتباطه مع كلمة الخالق، وكان يرى بهذا الصدد أن المسيح هو مركز كلّ العلوم وغايتها، وإنّ العلوم تكسب مشروعيتها بسبب المسيح وفي علاقتها مع المسيح. إنّ الإيمان عند بونانفنتورا هو نوع من التعلّق بالأحداث التاريخية التي تجسّد فيها الشخص الثاني في مفهوم التثليث، الذي خلّص بموته الإنسانَ من معاصيه، فهو على غرار أوغسطين لا يفرّق بين «الإنسان العينيّ» أي الإنسان الموجود في الواقع، أي الإنسان الذي سقط في العالم عاصياً، أو الإنسان الذي يعيش في العالم المادي بذاتٍ عاصية؛ وبين الإنسان الطبيعي، أي الإنسان الذي تجرّد من الظروف الدنيويّة أو التاريخية وبالتالي عن ظروف المعصية، الإنسان الذي يُنظَر إليه بمنأى عن مصيره ما بعد الطبيعي وعمّا يشمله من لطفٍ إلهيّ. إنّ عدم التمييز بين هاتين الرؤيتَين للإنسان - بزعم بونانفنتورا - سيؤدّي إلى عدم التمييز بين الفلسفة واللاهوت، إذ إنّ الموضوعات اللاهوتيّة والفلسفيّة في فكر بونانفنتورا قد امتزجت في الحكمة المسيحية التي تكون العقيدة فيها مبنيّةً على الحجّيّة وعلى أساس الفهم بالعقل.

على الرغم من أنّ بونانفنتورا أقرّ بالتجربة الحسيّة والعمل العقلي المجرّد، ولكنّه كان يرى العقل الحقيقي في العقل الإشراقي؛ العقل الذي يتلقّى الحقائق من العقل الإلهي من خلال الإشراق، ويراها في النهاية في عقل الله. بعبارةٍ أخرى إنّ درك الحقيقة عنده هو نوع من الكشف، وإنّ عقلانيته هي الإشراق. وإذاً فإنّ العقل الذي يجرّد الحقائق كليّاً عن الواقع العينيّ ويدّعي بأنّه ينال الحقيقة من خلال التعقّل والاستدلالات العقليّة هو ليس ذلك العقل الذي يكتسب الحكمة.

ولكن على الرغم من ذلك لا يمكن إنكار تأثّر بونانفنتورا بالتيارات الفلسفيّة المهيمنة في القرن الثالث عشر الميلادي؛ إذ أقرّ بنوعٍ من التمايز في المنهج والموضوع لدى اللاهوت والفلسفة، ولكنّه لم يلتزم بذلك في كلّ أفكاره، فهو يرى بهذا الصدد أنّ النظام الفلسفي المقبول والصحيح لا يقدّمه إلا الفيلسوف الذي يستدلّ بنور الإيمان؛ فقد أعلن في كتابه «Breviloquium/ الاختصار» أنّ اللاهوت يبدأ في البحث عن الله وينتهي إلى معلولاته، في حين تبدأ الفلسفة بدراسة عقليّة

للمعلولات المحسوسة وتنتهي إلى اللاهوت. كما ربط الفلسفة في رسالته عن «تفسير الخلق في ستّة أيّام»، ربطها بالطبيعيات والمنطق والأخلاق، وفي رسالته عن «تحويل الفنون إلى لاهوت»[1] قسّم الفلسفة الطبيعية إلى الفيزياء والرياضيات وما بعد الطبيعة؛ فهو قد أقرّ بأن الفيلسوف يستطيع أنْ يثبت وجود الله من دون وحي، ولكنّه يعتقد بأنّها ليست معرفةً كاملةً عن الله، وأنّ الوحي هو من يمنح الإنسان هذه المعرفة. إنّ الفيلسوف برأي بونانفنتورا يستطيع أنْ يُدرك وحدانية الله، ولكنّه يتوقف عند هذا الحد؛ ولكنّ هذا الأمر ليس الحقيقة كلّها، فلأنّ الله ثالث ثلاثة إذاً ثمّة خطأ في الموضوع؛ بعبارةٍ أخرى إن المعرفة الفلسفية هي من تخطئ حتماً، لأنّها حتّى لو سلكت نهجاً صحيحاً ستخطئ في طريقة اتخاذها هذا النهج؛ لأنّ العقل لا يُري الحقيقة كاملةً، وإنّ الإيمان لا يقدّم براهين عقليّةً لإثبات وجود الله، ولكنّه مع ذلك لا يخطئ. حين يقدّم فيلسوف مسيحيّ براهين عقليّةً في مجال اللاهوت، فإنّه يمارس الفلسفة في ظلال إيمانه، ولا ينفي التثليث عندما يقرّ بوحدانيّة الله. وعلى الرغم من أنّه يعتمد في الظاهر إيمانَه عند تقديم البراهين الفلسفية، ولكنّ إيمانه يساعده في طرح الأسئلة الصحيحة، ومجانبة النتائج الخاطئة. إذاً يكون اليقين والتثبّت هدايا يقدّمها الإيمان، والعقل بدوره يتأمّل في الإله الذي أظهره الإيمانُ له.

يحبُّ الإنسانُ غالباً أنْ يتوسّل بالفلسفة في معرفة موضوع إيمانه وحُبّه. ولكنّ الفلاسفة لا يعتمدون الإيمان في تفلسفهم ويستعملون العقل مباشرةً ومن دون أيّ إيمان، وهو عقل غير مؤهّلٍ لدراسة مثل هذه الموضوعات، ولذلك لا يتوصّلون للتأمّلات الروحانيّة عن الله. فضلاً عن ذلك فإنّهم عجزوا عن بلورة نظريّات صحيحة حول الكون كالتمييز بين الخلق والعدم، ومن هنا استنتج بونانفنتورا أنّ العقل لا يكون ذا قيمةٍ إلّا حين يتوجّه نحو الله ويتسلّح بسلاح الإيمان. يقع العقل بين مرحلَتَين في حياة الإنسان الروحية: الأولى مرحلة ابتدائيّة يمتلك فيها الإنسان إيماناً وعقيدةً بحتة، ولا يعلم شيئاً عن الله؛ والمرحلة الأخرى هي مرحلةٌ متعاليةٌ ترافقها تأمّلاتٌ روحانيّة.

لذا من الخطأ الاقتصار على العقل، إذ إن من أخطاء الفلسفة هي دخولها في

[1] - De reductione artium ad theologiam.

موضوعاتٍ ليست جديرةً بالخوض فيها، لا سيما حين تتناول موضوعات تخصّ الوحي من دون الاعتناء بالأمور التي يبلورها الوحي للإنسان. ولكن هذا الأمر لم يمنع بونافنتورا من عدم إجلال أرسطو، إذ أقرّ بأنّه فيلسوف خبير بالطبيعيات وجدير بالاحترام، ولكن هذا لا يعني لدى بونانفنتورا أنّ أرسطو مطّلعٌ في ما بعد الطبيعة أيضاً، ولا يمكن أن نتوقّع من مثله التوصّل للحقيقة. إنّ مشكلة أرسطو هي أنّه اعتنى بالواقعيّات الدنيوية ودرس العلوم المرتبطة بهذه الواقعيّات، وعدّها هي الأصل، ولم يُبدِ أيّ اهتمامٍ لدراسة ما وراء هذه العلوم. إضافةً إلى ذلك فإنّه لم يقرّ بأصلٍ خارجيّ لهذا العالم، ورفض عالم المُثُل، وكان يعد الكون أزليّاً. لذلك اعتقد بونانفنتورا بأنّ أرسطو كان مخطئاً أكثر من أفلاطون وأفلوطين.

- **توما الأكويني:**

واجه «توما الأكويني» نظامَين معرفيَين: يتمثّل الأوّل باللاهوت المسيحي المتجذّر في الكتاب المقدّس وآراء الكنيسة الكاثوليكية، وفي آراء قساوسة من أمثال أغوسطين؛ فيما يتمثّل النظام الثاني بالتفسير الفلسفي للكون الذي يتبلور في آراء أرسطو المُكتَشَف توّاً لدى الفكر الأوربي (وقتئذٍ) وفي آراء سائر فلاسفة اليونان والإسلام واليهود، وهذا هو النظام الفكري الذي دافع عنه وتبنّاه مفكّرون وفلاسفة غير مسيحيين. يرى الأكويني الحقيقة المطلقة في اللاهوت المسيحي، وكان يؤمن بأحقّيته؛ وفي الوقت نفسه كان يرى في الفلسفة التحدّي اليوناني الإسلامي الذي يقدّم براهين واستدلالات علميّة وعقليّة ومفاهيم غير قابلة للإنكار، وذلك بمنهجٍ عقليّ خاص.

الفصل الجذري بين هذين النظامين هي الطريقة التي اعتمدها الأكويني في تعامله معهما، فهو يرى أنّ اللاهوت مبنيٌّ على الإيمان، والفلسفة أو العلم على العقل الطبيعي. إنّ ما يقصده الأكويني من العلم هو موافق للمنظور الأرسطي، أي العلم الذي يكون موضوعه كلّيّاً، ويستكشف الحقائق بالاستدلال والبراهين العقليّة. إلى جانب ذلك أشار الأكويني إلى العقيدة أيضاً، التي تكون مبنيّةً على الظنون. إنّ الإيمان والعقل برأي الأكويني باجتماعهما يمنحان اليقين، أي إنّ كليهما أمران فكريان، ويصدّقان

موضوعهما، ويكمن فيهما حُكْمٌ ما، ولكن موضوع الإيمان ليس واضحاً كوضوح موضوع العلم. إنّ العالِم قد يشاهد موضوع علمه بطريقة ما، ولكن لمّا كان موضوع الإيمان غير واضحٍ بوضوح موضوع العلم فلذلك لا يحفِّز فهم الإنسان بالقدر الذي يجعله يقرّ به كحقيقة. إنّ الإقرار بموضوع الإيمان يتمّ بفعلِ الإرادة، وإنّ الإيمان يعني الاعتقاد بسلسلةٍ من الأصول ما بعد الطبيعية المذكورة في الكتاب المقدّس.

على الرغم من أنّ الأكويني كان على غرار سائر القساوسة والرهبان يرى الإيمان في شكله التاريخي ويعدّه نوعاً من التناغم مع حدث صلب اليسوع من أجل خلاص الإنسانية من المعصية، فقد كان يؤكّد على أنّ أصول الدين مذكورة في الكتاب المقدّس، وبعبارةٍ أخرى يمكن الوصول للحقائق من خلال هذا الكتاب. ومن هنا يمكن أنْ نقول بأنّ الإيمان في رأي الأكويني يقترب إلى نوعٍ من المعرفة، ويجب بذل جهدٍ عقليّ لفهم أصوله. مع ذلك يجب الالتفات إلى أنّ توما الأكويني كان مسيحيّاً متديّناً، وكان يؤمن بأنّ موضوع الإيمان هو أمرٌ إلهيّ ويتجاوز حدود فهم العقل الطبيعي لدى الإنسان، وأنّ تلقّي الإيمان بمثابةِ هديّةٍ من الله، وأنّ هذه الهدية لطف إلهيّ لخلاص الإنسان من المعصية. أمّا العقل فهو ضربٌ آخر من النشاط الفكري الإنساني، وإنّ الفيلسوف يعتمد قوّته الإدراكيّة ورؤيته الحسيّة فقط كي يتعرّف على أمرٍ حسّي، ويصل من خلال التعقّل والاستدلال العقلي لمعرفة موضوعٍ آخَر، وبعبارةٍ أخرى تبدأ معرفة الفيلسوف من المحسوسات. إنّ استكشاف الحقائق ممكن الحصول من خلال تجريد الصور المحسوسة وتناولها بالعقل والتعقّل، أي من خلال النظر للأحكام والمفاهيم نظرةً عقليّةً.

إنّ التمييز بين الإيمان والعقل أوصلَ الأكويني إلى تمييزٍ جذريّ بين اللاهوت والفلسفة؛ أي إنّه لم يعد كالأغوسطينيين المعاصرين له الذين قالوا بارتباطٍ أساسيّ بين الفلسفة واللاهوت، ولم يوحّد بين الحقلَين كما اعتقد الهلنستيون. لقد أفادت قراءة الأكويني التاريخية بأنّ مصدر الفلسفة هو آراء فلاسفة اليونان، ولا سيما آراء أرسطو، التي تتناول معرفة الإنسان للطبيعة. إنّ العلماء الذين لا إيمان لهم بيّنوا ما أدركه عقلهم الطبيعي عن العالَم. في حين أنّ أنبياء بني إسرائيل نشروا الوحي في

العالَم، وإنّ أساس الإيمان يكمن في رسالة التوراة والإنجيل، وله جذور غير يونانيّة، إضافةً إلى أنّ اللاهوت الوحياني قد تشكّل مبنيّاً على الإيمان ومن خلال تفاسير الكنيسة المقدّسة وآراء القديسين.

بناءً على هذا تكون الفلسفة بصفتها ثمرة العقل الطبيعي، واللاهوت الوحياني أو الجزمي هما طريقَين مستقلَّين لدرك الحقيقة. إنّ التمييز الأكويني بين الإيمان والعقل مبنيٌّ على رؤيته للإنسان، ففي نظامه اللاهوتي الفلسفي لا يعتمد المنهج الأغوسطيني، ويعدّ للإنسان غايتَين: الغاية ما وراء الطبيعية التي يسترشد فيها الإنسانُ من خلال الوحي، والغاية الطبيعية التي تكون مقصد الفلسفة. إنّ الغاية الحسنة التي تنشدها الفلسفة لصالح الإنسان مؤطّرة بقوّة الإنسان، ولا تستمّد شيئاً من الغيب، أي هي غاية يجلبها العقل الطبيعي للإنسان، في حين - كما جرت الإشارة آنفاً - أنّ غاية اللاهوت هي أسمى من الطبيعة؛ إنّها غاية الحياة السرمدية ورؤية الله، فالإنسان وفق عقيدة الأكويني خُلِقَ لينال السعادة السرمدية التي تتحقق في الحياة الأخروية برؤية الله. إنّ معرفة الله معرفةً صحيحةً هي أساس حركة الإنسان نحو الغاية الإلهيّة، فكما أوضح التاريخ، إنّ المعرفة العقليّة عن الله التي يتحصّل عليها الإنسان تخطئ، وبعبارة أخرى ينال الإنسان سعادةً ناقصةً حين يعتمد الفلسفة، وحين يعتمد معرفةً فلسفيّةً عن الله من خلال معرفة سائر المخلوقات والقوى الطبيعية. لذا فإنّ الوحي ضروريّ لنيل المعرفة الحقيقية، وإنّ العقل بتموضعه في إطار المعرفة الوحيانية يُهيّئ أدوات اكتساب الغاية المتعالية والسعادة السرمديّة.

يستطيع الفيلسوف - في رأي الأكويني، وكما هو بيّنٌ في التاريخ - أنْ يخلق نظاماً ما بعد طبيعيّ مستقلاً عن الوحي، ولكنْ من المؤكّد أنّه نظام ناقص، على أنّ النقص هنا ليس بمعنى الخطأ. إنّ الموضوع الرئيس في ما بعد الطبيعة هو الله، ولا يمكن الاقتصار على العقل لنيل هذا المفهوم المتعالي. إنّ الفيلسوف يستطيع اكتساب حقيقة «وحدانية الله» من خلال الاستدلال العقلي، حتّى إنْ لم يقل شيئاً عن تثليث الشخوص الإلهيّة، إذ إنّها حقيقة وليست بخطأ. قد لا يخطر مفهوم التثليث على ذهن الفيلسوف، أو قد يعرف هذا الموضوع ولكنّه لا يؤمن به، ولكن حتّى لو أكّد

الفيلسوف استحالة المزج بين نظرية وحدانية الله ونظرية التثليث، ستكون مع ذلك وحدانية الله مقبولةً كحقيقةٍ ثابتة. ما يقصده الأكويني من وراء ذلك هو أن الحقائق اللاحقة، أي الحقائق الإيمانيّة، تكمّل الحقيقة الأولى التي تكون حقيقةً فلسفيّةً.

بناءً على آراء توما الأكويني ثمّة حقائق يدركها الإنسان بعقله، وهناك حقائق أخرى خارجة عن حدود إمكانيات العقل الإنساني، ولا تُدرَك إلاّ بالإيمان. وثمّة حقائق أخرى مشتركة بين العقل والوحي، أي يبيّنها العقل والوحي معاً. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ لكلٍّ من هذين النظامين المعرفيَين موضوعه الخاص. إنّ موضوع الفلسفة لم يبلّغه الله بالوحي، بل وضع المقدرة على فهمه في العقل، ولذلك استطاع كثيرٌ من اليونانيين وغير المسيحيين أنْ يدركوا ويُبرزوا موضوعات الفلسفة من دون الاستعانة بالوحي. لذا فإنّ الحقائق الفلسفيّة مبنيّةٌ على تلك المفاهيم التي يتلقّاها عقل الإنسان عن العالم العيني، ويخضعها للدراسة والتحليل. من هنا أكّد الأكويني على أن العقل يوضح البداية والنهاية في الفلسفة، وأمّا الإيمان فباعتماده الوحي يخلق اللاهوت النقلي أو الوحياني الذي يكون جزميّاً، أي الذي يجب الاعتقاد بأحقّيته، وألاّ يخضع لنقد العقل. وبعبارةٍ أخرى إنّ العقل لا يستطيع فهم موضوعات اللاهوت الوحياني، وإن عالِم اللاهوت يبحث عن أصوله وبراهينه في الإيمان، وإنّ الكتب المقدّسة وآراء الكنيسة الكاثوليكية فقط تكون حجّةً لديه.

يعتمد الأكويني في كلٍّ من هذين النظامَين المعرفيَين رؤيةً خاصّةً لاستكشاف الحقيقة، فحين تكون الحقيقة مشتركةً بين الفلسفة واللاهوت الوحياني سيكون فهمها وإدراكها متفاوتاً لدى كلٍّ منهما. فعلى سبيل المثال نجد فلسفة الله في نهاية سلسلةٍ من البراهين العقليّة، في حين أنّ هذا الموضوع في اللاهوت مطروح منذ البداية بصفته أصلاً وحيانيّاً، وليس مجرّد فرضيّة، بل حقيقة يقينيّة؛ أي حقيقة تكون بمثابة نقطة انطلاق المؤمن، وتكون للفيلسوف نهاية الطريق. بالطبع توجد في الإلهيات حقائق يمكن إدراكها بالوحي فقط، كالأصل العقائدي المرتبط بالتثليث. لا يوجد فيلسوف بإمكانه إدراك هذا الأصل بتعقّلٍ مجرّد، على أنّ هذا لا يعني بأنّ الدائرة المعرفيّة في الفلسفة تمنع الفلسفة من البوح بالحقيقة، ولكن لمّا تكون الحقيقة

واحدة تجب مطابقة الحقيقة الفلسفيّة مع الحقيقة اللاهوتيّة. إنّ الفيلسوف يبحث عن الحقيقة، في حين أن الله هو أصل الحقيقة؛ أي إنّ الإنسان من دون الوحي وبمجرّد مساعدةٍ من عقله الطبيعي يعجز عن تلقّي كلّ الحقيقة. ولأنّ الفيلسوف لا يمتلك أداة الوصول لغاية الإنسان ما بعد الطبيعية لذا لا يمكنه أن يقول شيئاً عن ذلك. لذا إنّ المعرفة الفلسفيّة ليست الطريقة الحقيقية لنجاة الإنسان. ولأنّ العقائد الإيمانيّة يقينيّة ومتجذّرة في الوحي، ولا أحد يشكُّ فيها، فيكون الأصل الإيماني مقدَّمًا على الأصل الفلسفي، وحين يكون الأصلان متخالفان فلا ريب في أنّ الخطأ يكمن في الأصل الفلسفي؛ إذ لا تمتلك أيّة قضيّة يقيناً أقوى من يقين الحجّة الإيمانيّة، فضلاً عن ذلك فإنّ اليقين الفلسفي قد يكون خاطئاً في كلّ وقت، فالفلسفة هي معرفة مستقلّة وعقليّة، ولكنْ حين يكون الإيمان قادراً على إبعاد الفلسفة عن الأخطاء المحتَمَلة، وأن يمنحها غايةً حقيقيةً، عندها تجد الأخيرة داعمها وحاميها الدائم في الإيمان.

إذاً، بعد أنْ كان العقل لدى أتباع أوغسطين القروسطيين بمثابة مرحلة من المعرفة الإنسانيّة والإشراقيّة، أصبح العقل لدى توما الأكويني عقلانيّةً مشّائيّةً يدرك مفاهيم شتّى من خلال تجريد صور المحسوسات، من دون أنْ تكون له المقدرة الكافية على معرفة الموجودات غير الماديّة في ما وراء الطبيعة.

لقد قررَّ توما الأكويني أنْ يكون النظام الفلسفي والعقلي في خدمة الإيمان، إذ عدّ الفلسفة خادمةً للوحي وكوّن بها نظاماً لاهوتيّاً فلسفيّاً عُرِفَ في تاريخ الفكر باللاهوت الطبيعي أو اللاهوت الفلسفي. وبالتالي أصبح للاهوت لدى الأكويني معنيان: اللاهوت الوحياني النابع من الكتاب المقدّس بصورةٍ مباشرة، والمبنيّ على الأصول العقائديّة المسيحية، واللاهوت الطبيعي أو الفلسفي الذي يكوّنه عقل الإنسان بنوره الطبيعي.

يمنح الأكويني في لاهوته الطبيعي دوراً فعّالاً وتنظيميّاً للعقل ويوظّفه في تبيين المفاهيم الإيمانيّة، فالإنسان برأي الأكويني يجب أن يبذل كلّ جهوده وأن يستثمر كلّ القوى العقليّة من أجل تقديم تفسيرٍ عقليٍّ للأصول والمبادئ الإيمانية لأيّ أصلٍ ومبدإٍ إيمانيّ يستوعبه العقل. ومن هنا يصبح اللاهوت العقلي الأكويني يتحدّث

ببراهين عقليّة. إنّ الإيمان في هذا اللاهوت يضع الخطّة ويحدد المنهج والمبدأ والغاية، والعقل والفلسفة يتولّيان مهمّة توضيح المحتوى وآلية الوصول للغاية. إضافةً إلى ذلك فإنّ اللاهوت الطبيعي لا يتناول كلّ الموضوعات الفلسفيّة، إذ تكون نقطة الانطلاق هي البحث عن الله الذي أقنع الإيمانُ الإنسانَ بوجوده. وبعد حقل الإلهيّات يأتي موضوع خلق الكائنات وعلم الإنسان، وفي نهاية المطاف يتم الحديث عن رجوع المخلوقات إلى الله. إذاً كما يقول الأكويني يبدأ اللاهوت الطبيعي مسيرته من تلك النقطة التي انتهت إليها الفلسفة، أي مبحث معرفة الله والإلهيّات. وبعبارةٍ أخرى إنّ اللاهوت الطبيعي هو آخر موضوع تتناوله الفلسفة، ومن أجل تعلّمه يحتاج الفرد إلى كثيرٍ من القراءة والتفكّر، ولكن كما جرت الإشارة إنّ الشرط الرئيس لتكوينه وفهمه هو الوحي.

بناءً على ما تقدّم يمكن القول بأنّ اللاهوت الطبيعي لدى توما الأكويني عبارة عن فلسفة دينيّة تهتمّ بمعرفة الله، وتعدّ ذلك طريقاً لتحقيق الغاية النهائيّة. إنّ معرفة الله وفق عقيدة الأكويني هي نهاية كلّ معرفة بشريّة، وإنّ الإنسان خُلِق لينال معرفة أعمق وأسمى مما يمكنه نيله بالعقل الطبيعي في هذا العالم. إنّ الإنسان يرغب بشيءٍ أسمى من كلّ ما هو موجود في هذه الحياة، ويسعى نحوه بكلّ اشتياق.

إنّ اللاهوت الطبيعي بزعم الأكويني هو علمٌ قائمٌ بذاته، وكما جرت الإشارة إنّ العلم لدى الأكويني هو العلم بمفهومه المشّائي؛ أي العلم الذي يكون موضوعه كليّاً، وليس العلم التجريبي الذي يتخصص بالجزئيات. ومما يُذكَر في نقد آراء الأكويني بهذا الصدد هو الحديث عن الفوارق الموجودة بين الإيمان والعقل والعلم؛ إنّ منشأ العلم هو العالم الخارجي، ويكون بوساطة التجربة الحسيّة، في حين أنّ الإيمان هو إلهامٌ ولطفٌ من الله للإنسان، وإنّ العلم يصدر من الأصول البديهيّة، أمّا اللاهوت فينبع من أصول لم تكن بديهيّةً بالضرورة، والدليل على ذلك هو أنّ الكلّ لم يقرّوا به. إنّ موضوع العلم كليٌّ، في حين تكون تجلّيات الله وأعماله المنقولة في الكتاب المقدّس جزئيّة. إنّ اللاهوت يعنى بالموضوعات الجزئية كأعمال الأنبياء من أمثال إبراهيم وإسحاق ويعقوب. يعتقد الأكويني بإمكانية حذف هذه الفوارق،

ويرى تشابهاً بين الأصول البديهيّة لدى العقل كأصل عدم وجود التناقض، وبين الأصول الإيمانيّة، وإنّ الأصول الإيمانية تؤلّف المبادىء الأولى في علم اللاهوت. إنّ الإيمان هو ضربٌ من المعرفة تتشكّل عندما تُلحَق بالمؤمن، وإنّ إشراق الإيمان يعادل إدراكَ الأصول للعلم، فكلاهما أعمالٌ تنبع من النفس وتتجلّى في صورتَين وبإطارَين متفاوتَين، وإنْ كانت هناك أفعال وأعمال جزئيّة في الكتاب المقدّس فهي لا تعني أنّ اللاهوت يعتني بها على حِدة، بل إنّ هذه الأفعال والأعمال هي أمثلة علينا الاقتداء بها في حياتنا، فهي تثبت حجّية رجال الله الذين أوصلوا لنا وَحْيَه.

يعتقد الأكويني أن للعلوم مراتبًا، ويقسّمها على صنفَين: أوّلاً العلوم التي تبدأ من أصولٍ وتُعرَف بنور العقل الطبيعي كالرياضيات والهندسة. وثانياً العلوم التي تستمدّ أصولَها من علومٍ أسمى، كالموسيقى التي تستمدّ أصولها من الرياضيات؛ وعلى هذا المنوال عدّ اللاهوت المقدّس علماً يستمدّ أصوله من علمٍ أسمى، وإنّ هذا العلم هو علم الله. فمثلما يقرّ الموسيقار بالأصول التي أخذها من عالِم الرياضيات، ويعدّها مرجعاً وحجّةً عليه، كذا الحال بالنسبة للاهوت المقدّس، إذ يعدّه الذي يعدّ الأصول المذكورة في الوحي الإلهيّ مرجعاً وحجّةً عليه. ليس لهذه الأصول وضوح الأصول التجريبيّة والعقليّة، ولكن منهج اللاهوتي أشبه ما يكون بمنهج الفيزياوي الذي يقرّ ببعض الأصول الهندسيّة من دون أنْ يثبت صحّتها؛ فمثلما يقرّ اللاهوتي بأصول الدين، فإنّ الفيزياوي أيضاً يقرّ بعلم الرياضيات.

ولكن هل نستطيع أنْ نتحدّث عن لاهوتٍ واحد؟ لا سيما أنّه يختصّ بالله، وكذلك بالمخلوقات، ولأنّ له موضوعان فإذاً ينقسم إلى علمَين. يردّ الأكويني على هذا النقد، ويذهب إلى أنّ اللاهوت علمٌ واحد. فهو يرى أن وحدة قوّة ما تُقاس بوساطة موضوعها، وبالطبع ليس الجانب المادّي لهذا الموضوع، بل في علاقته بجانبه الصوَري المندرج تحت ذلك الموضوع الواحد. فعلى سبيل المثال إذا تصوّرنا إنساناً وحماراً وحجارةً، فإنّ هذه الأمور تكون مشتركةً في الجانب الصوَري من حيث إنّ لكلٍّ منهم لوناً، وإنّ اللون هو الموضوع الصوري للنظر والإبصار. إذاً لمّا يتناول الكتاب المقدّس الموضوعات من حيث وحيانيتها، فإنّ كلّ ما هو وحياني يكون

الجانب الصوري لموضوع هذا العلم. ومن هنا تندرج موضوعات شتّى في التعليم المقدّس تحت علمٍ واحد.

اعتنى الكاثوليكيون بفلسفة توما الأكويني وبلاهوته الطبيعي، ودَرَسَه اليسوعيون في القرن السادس عشر الميلادي واستفادوا منه كثيراً. تحوّلت فلسفة الأكويني إلى مرحلة جديدة أُطلِقَ عليها «التوماويّة المحدَثة»، ولا سيما بعد أنْ حازت على تأييد «البابا ليون الثالث عشر» في عام (1879م)، وهي مستمرّة حتّى هذا اليوم، وهناك مفكّرون حافظوا على استمرارية هذه الفلسفة طوال القرن العشرين من أمثال «جاك ماريتان» و«إتيان جيلسون» و«كارل رانر» و«برنارد لونرغان»، ودافعوا عن المنهج العقلي في اللاهوت والفلسفة. ومع بدايات القرن الواحد والعشرين ما زال توما الأكويني يُعَد من أهمّ الفلاسفة واللاهوتيين في الفكر الغربي.

د. الفلسفة معيار لصحّة العقائد الدينية

لا يقصد هذا التيّار أنْ يفلسف الدين، أو أنْ تصطبغ الفلسفة بطابع ديني. إنّ الدين وفق هذا التيّار تتوضح معالمه بالأسس الفلسفيّة، بل حتّى صحّة أسسه تنشأ من أحكامٍ فلسفيّة، إذ يكون العقل هو المعيار في التأكّد من صحّة أيّ نظام عقائدي. يروم هذا التيّار أنْ يفهم الإيمان عن طريق العقل. إنّ العقلانيّة الفلسفيّة المعتمدة هنا ليست إشراقيّةً؛ لأنّها لو كانت إشراقيّةً، سيُعتَمَد مصدرٌ واحد للفلسفة والدين، وبالتالي نكون بإزاء التيّار الأول من التيارات الأربعة آنفة الذكر؛ أي الفلسفة الدينية، في حين تكون الفلسفة هنا مستقلّةً. إنّ اللاهوتي الذي ينتمي لهذا التيّار يتوسّل ببراهين فلسفيّة شتّى تنبع من عالم التجربة، ويدرس العقائد والأصول الدينية في أغلب الأحيان بطريقة المشائيين، ويتخذ من تلك البراهين معياراً لصحّة العقائد.

- **برنجر التوري[1]:**

يطلق الباحثون في فلسفة الدين على هذه الفئة أصحاب العقلانيّة المتشددة، وإنّ رائد هذا المنهج في القرون الوسطى هو «برنجر التوري» في القرن الحادي عشر

[1]- Berengar of Tours.

الميلادي، وكذلك أتباع ابن رشد اللاتينيين إبّان القرنَين الثالث عشر والرابع عشر.

اتخذ «برنجر التوري» من المنطق والجدل معياراً لصحّة العقائد الدينية، الأمر الذي رفضه رفضاً قاطعاً الكثير من معاصريه، وعدّوه مخالفةً صريحةً للدين. يرى «برنجر» أنّ العقل هو أسمى جزء في الإنسان، وعلامة متواصلة تشير إلى الخلق على شاكلة الله، وأنّ منع الإنسان منه يعني حرمانه من الشرف والاحترام. إنّ الحجّة الدينية لوحدها لا تكفي بصفتها برهانًا، لأنّها عُرِضَت بشكلٍ مكتوب، ويجب التأكّد من صحّتها.

إنّ الأمر الأهم الذي انتُقِد برنجر من أجله هو اعتماده المنطق والجدل في تبيين العقيدة المسيحية التي ترى أنّ النبيذ والخبز في العشاء الربّاني قد تحوّل إلى دم المسيح وجسده. وفق عقيدة الكنيسة الكاثوليكية إنّ الخبز والنبيذ الذي يتناوله المسيحيون في مراسيم العشاء الربّاني ليس مجرّد رمز لجسد المسيح ودمه، بل يتبدّل حقّاً إثر معجزةٍ إلى دم المسيح وجسده، وبهذا العمل يأتلف ويتّحد المشاركون في هذه الطقوس مع المسيح في الواقع. أمّا برنجر فإنّه يرى عدم إمكانية تبديل النبيذ والخبز إلى دم المسيح وجسده، ولا يمكن أنْ يحصل ذلك من وجهة نظرٍ فلسفيّة. إنّ معنى الوجود بحسب برنجر يبيّن في الوهلة الأولى وجودَ موضوعٍ ما، ومن ثمَّ يبيّن الكيفيات الموجودة داخل هذا الموضوع. وبعبارةٍ أخرى إنّ هذين المعنَيَين مرتبطان، ويخلقان معاً وجودَ موجودٍ ما؛ وكلّ ما يُقال عن عَرَضٍ ما، أو كيفيّةٍ ما فإنّه يستطبن افتراض وجود موضوعٍ يتضمّن هذه الكيفيّة. فحين يُقال: «إنّ سقراط عادلٌ»، فإنّ هذا القول إنْ لم يرافقه افتراض وجود مثل هذا الشخص فيكون عديم المعنى. إذاً الاعتقاد بتحوّل النبيذ والخبز بعد عملية التبرّك إلى دم المسيح وجسده يفتقد لأيّ معنى؛ لأنّ النبيذ والخبز يحافظان على أعراضهما الأصلية وكيفياتهما، ولا توجَد أيّة كيفيّةٍ من دون وجود موضوعها. إنّ التغيير والتحوّل يحدث في حالٍ واحد، وهو حين يأتي موضوعٍ جديد ويأخذ مكان الموضوع السابق؛ فإذاً إنّ الخبز والنبيذ لا يتحوّلان جوهريّاً إلى دم المسيح وجسده. بعقيدة برنجر إنّ النبيذ والخبز رمزان أو علامتان تشيران إلى دم المسيح وجسده، وإنّ العشاء الربّاني هو أمر رمزي لاستذكار صلب

المسيح. لاقى هذا الرأي هجوماً كاسحاً من الكنيسة، وأدانه البابا ليون التاسع في اجتماع فرساي العام سنة (1050م). يرى مناوئو استعمال الجدل في اللاهوت بأنّ هذا المنهج يحدّد القوّة الإلهيّة المطلقة في عبارات منطقيّة، ويجعلها تابعةً لقوانين المنطق، في حين أن القدرة الإلهيّة مطلقة، ولا يحدّها شيء، حتّى الحدّ المنطقي.

- **روسيلنيوس[1]:**

المفكّر الآخر الذي عمل في القرن الحادي عشر على مزج الآراء الدينية بالفلسفة هو الفيلسوف الفرنسي «روسيلنيوس» من «كومبين». لم يصّرح روسيلنيوس بأنّه يروم قياس العقائد الدينية بالأصول الفلسفيّة، ولكنّ منهجه في اللاهوت يتضمّن هذه النزعة، إذ كان يعدّ موضوع المنطق اسماً من دون معنى، وعدّه هكذا في الردِّ على من يعدّ الكليَّ تامّاً عينيّاً. فبعبارةٍ أخرى الكلّي لا يوجَد في الذهن، ولا في العين، بل هو صوت ريحٍ يصدر من الفم. إنّ الفردانيّة التي اعتمدها في مبحث الكلّي جرّته إلى نفي الوحدة الجوهريّة للشخوص في نظرية التثليث؛ فإذا كان لله جوهرٌ واحد يجب وجود شخص واحد. وإنْ صحّ تعدد الأشخاص فيه فيستوجب تعدد الجواهر. يوضّح «روسيلنيوس» في رسالته إلى تلميذه «بيار أبيلار» بأنّ الأشخاص الثلاثة في نظرية التثليث هم كثلاثة ملائكةٍ متوحدة في القوّة والإرادة، وليس في الجوهر.

كما جرت الإشارة آنفاً فإنّ «القدّيس أنسلم» أيضاً استعمل العقل في بعض المواطِن من نصوصه كمعيارٍ لدراسة العقائد الدينية؛ من جملة ذلك ما ذكره في براهينه حول إثبات وجود الله، والبحوث التي قدّمها عن التجسيد. وفي القرن الثاني عشر أيضاً نجد المنهج المنطقي لدى «أبيلار» والمنهج الفلسفي لدى «القدّيس أتشارد»، ما يشير إلى أنّ هؤلاء أيضاً كانوا يعدّون الفلسفة والمنطق الفلسفي معياراً لصحّة العقائد الدينية، لا سيما أن «أبيلار» جعل معرفة الله وقوّته في إطار القوانين والمفاهيم المنطقية. وذكر «أتشارد» أيضاً هذه القضيّة في كتابه المعنوَن بـ«الوحدة والكثرة» ضمن تبيينه العقلاني للموضوعات اللاهوتيّة، إذ كان يستشهد بعباراتٍ من الكتاب المقدّس لتوجيه آرائه الفلسفيّة، وليس لتفسيرها تفسيراً عقليّاً.

[1] - Roscellinus of Compiègne.

- **سيجر البربانتي[1]:**

أفرزت الآراء الفلسفيّة واللاهوتية لدى اللاتينيين من أتباع فلسفة ابن رشد في القرن الثالث عشر الميلادي التي تبنّت فكرة ثنائية الحقيقة الفلسفيّة والحقيقة اللاهوتيّة، أفرزت هذه الآراء ردود فعلٍ في أوروبّا خلال السنوات (1270) حتّى (1277م)، حتّى انتهت بإدانة عقائدهم من قبل أسقف باريس وقتئذٍ: «اتيني تيمبه». إنّ أهم شخصيّة فلسفيّة تنتمي لهذا التيّار هو «سيجر البربانتي» الذي اعتمد فلسفة ابن رشد، وبذل حياته في هذا الطريق. بعد أن اتُّهم بخروجه عن الدين ذهب إلى البابا لتبرير عقائده، ولكن فُرِضَت عليه هناك الإقامة الجبريّة، وبالتالي قُتِل على يد مجموعة من حاشية البابا.

إنّ العقلانيّة التي تبنّاها أتباع الرشديّة اللاتينية توصّلت إلى مرحلةٍ من النضج حتّى عدّها مؤرخٌ تقليديٌ كـ«إتيان جيلسون» من أسس العقل الغربي.

بينّ سيجر، على غرار ابن رشد، أموراً فيها مخالفة صريحة لتراث اللاهوت المسيحي السائد وقتئذٍ، فعلى سبيل المثال وضع القِدَم الزماني للعالم بإزاء الخلق الزماني الذي يقرّ به التراث المسيحي، وكان يعدّ رأيه هذا رأياً منطقيّاً. عد سيجر لكلّ البشر عقلاً فعّالاً، ليهدد بنظريته هذه عقيدة الأصوليين حول بقاء النفس الإنسانيّة. حين صرّح سيجر بأنّ الله يعلم بالكليّات، وأن الجزئيات خارجة عن دائرة علمه عد كثير من المسيحيين هذا الرأي بمعنى نفي الإرادة الإلهيّة. إضافةً إلى ذلك فإنّ نظريته حول أزليّة الأنواع جعلت الآخرين يتهموه بإنكار الإنسان الأوّل (آدم). وأمّا أقوى وأهم اتهامٍ وجهه أسقف باريس «إتيني تيمبه» لأتباع الرشديّة اللاتينيّة فتناول نظريّة ثنائيّة الحقيقة. نوّه تيمبه بهذا الصدد بأنّ هؤلاء يعتقدون بأمورٍ تكون حقيقةً من وجهة نظر الفيلسوف، ولكنّها ليست كذلك من وجهة نظرٍ إيمانيّة. وهذا يعني وجود حقيقَتَين متضادَّتَين. وبناءً على ذلك فإنّ الحقيقة المذكورة في النصوص المقدّسة تدحضها الحقيقة المذكورة في نصوص المشركين الذين لعنهم الله في الكتاب المقدّس. لقد أدلى تيمبه بهذه التصريحات الخطيرة والانتقادات الشديدة كي يُدين سيجر البربانتي وأصدقائه، في حين لم يصرّح بمثل هذه الآراء أيٌّ من أتباع الفلسفة الرشديّة.

[1]- Siger of Brabant.

- **بونثيوس من داسيا[1]:**

كان «بونثيوس من داسيا» أحد أتباع الفلسفة الرشديّة، ومن زملاء سيجر. تطرّق بونثيوس إلى هذه المسألة، ولكنّ رأيه بعيد عمّا ذكره «إتيني تيمبه». في الواقع إنّ ما صرّح به بونثيوس داسيا هو أنه إذا ظهر اختلافٌ بين النصّ الدينيّ والنصّ الفلسفيّ فهذا لا يعني أنّهما متضادّان، بل في الأصل لا يوجد أيّ تضاد. لقد اعتمد بهذا الصدد المنطق الأرسطي وذهب إلى عدم إمكانية وجود تضادّ بين قضيّة بالمعنى المطلق، والقضيّة ذاتها بالمعنى النسبي، ففي الواقع لا يوجد تضادّ حادٌّ بين العبارة المسيحية القائلة: «إنّ هذا العالم حديث»، والعبارة الفلسفيّة القائلة: «إنّ العلل والأسباب الطبيعية تشير إلى أنّ العالم غير حديث» بالقياس مع الفكرة القائلة بأن «سقراط هو أبيضٌ» لدى أرسطو، و«إن سقراط طبقاً لنِسَبٍ أخرى غير أبيض». على أيّ حالٍ، فإنّ متوليّ الكنيسة فهموا هذه الفكرة بصورةٍ أخرى، واتخذوها دليلاً لإدانة أتباع الفلسفة الرشدية.

- **جون جاندون[2]:**

على الرغم من محاربة الكنيسة الكاثوليكية فقد استمرّ تيّار الفلسفة الرشديّة اللاتينية طوال القرنَين الرابع عشر والخامس عشر، إذ برز في القرن الرابع عشر «جون جاندون» ليكون رائد تيار الرشديّة في هذا القرن. عمد «جون جاندون» إلى الاستهزاء بآراء بعض اللاهوتيين، ولذلك عدّه بعضٌ كافرًا. يرى جون جاندون أنّ الفلسفة والإيمان يمثّلان مصدرَين متمايزَين للمعرفة، ويتوصّلان إلى نتائج مختلفة. فإذاً لو قيل إن العالم مخلوق فهي نتيجةٌ متحصّلة من إيمان الفرد، وإنّ الفلاسفة الذين يعتمدون المعرفة التجريبية يغفلون عنها.

استمرّ هذا النهج الفكري في القرون الحديثة، إذ يمكن أنْ نلحق به كبار الفلاسفة الأوربيين من أمثال «ديكارت» و«جون لوك»، ويمكن ذكر بعض الفِرَق الدينية كتلك الفرقة التي أسسها «فاوستو سوزيني» في القرن السابع عشر الميلادي، التي أصبح لها الكثير من الأتباع في أرجاء أوروبّا. لقد عدّت هذه الفرقة العقل معياراً لصحّة كثيرٍ

[1] - Boetius de Dacia.

[2] - John of Jandun.

من العقائد الدينية وذلك كي يتجنّبوا الخلاف في المسيحية. لقد آمن هؤلاء بالكتاب المقدّس إيماناً مشروطاً ورفضوا كثيراً من الأصول العقائدية المسيحية كالتثليث وألوهيّة عيسى المسيح، وقتله من أجل غفران معصية الإنسان، وتوارث المعصية الأولى.

لقد تمّ الفصل بين الإيمان والفلسفة في الوقت المعاصر، ووجّهت انتقادات للعقلانيّة الأصولية؛ فلذلك لا يوجَد لاهوتيٌّ يعدّ العقل أساساً للعقائد الدينية.

إنّ اللاهوتيين البارزين إمّا أنّهم قد تبنّوا النظرية الإيمانيّة (Fideism)، أو إنْ كان هناك من يروم تبيين الإيمان بالبراهين العقليّة (من أمثال التوماويين أو الإسكوتيين، أو البروتستانتيين، ولاهوتيين من أمثال «باول تيليش»، وغيرهم من فلاسفة الدين الأنكلوساكسونيين من أمثال «ريتشارد سوئين برن»)، فإنّه يفعل ذلك بحذرٍ تام.

المصادر:

1. A. Cantin, Les sciences séculières et la foi. Les deus voies de la science au jugement de Saint Pierre Damien (1007 - 1072), spolgète, 1975.
2. A. De Libera, La Philosophie Mèdièvale, paris, 1995.
3. A. Puech, Recheches sur le Discours aux grecs de Tatien, Paris, 1903
4. Alexandria, Héllénisme, judaisme et christianisme à Alexandrie, Mélanges offerts au P.CI.
5. Aziza, Tertullien et ie judaisme, Nice-Paris, 1977.
6. B. Bazan, Siger de Brabant, Ecrits de logiqure, de morale et de physique, Louvain – paris. 1974.
7. Boetius de Dacia, (was a 13th-century Danish philosopher).
8. Cppuyns M.,"Bèrenger de Tours" , dans Dictionnaire d"histoire et de gèografie, 704 vol. VIII, pp. 835- ecclèsiastique, Paris, 1934,
9. Dalferth, I.U., «The Law-Gospel Model», in Theology and Philosophy, Oxford, 1988.
10. De aritbmetica, Patrologia Latina, éd. P. Migne, Paris, 1881, 63, 1081c.
11. De Civitate Dei contra Paganos, The City of God
12. De unitate et pluralitate, De Trinitate-De unitate et pluralitate creaturarum, Recherches de théologie ancienne et medieval 21, (1954), 299–306.
13. E. Gilson, Théologie mystique de Saint Bernard, Paris. 1934
14. F. Picavet, Roscelin thèoloeica et philosophe, Paris, 1911.
15. G. Gonsette, Pierre Damien et la culture profane, Louvain, 1956.
16. G. Leff, William of Ockham, The Metamorphosis of Scholastic Discourse, Manchester, 1975.

17. H. Chadwick, Early Christian thought and Classical Traditions, New York, 1966.
18. H. Crouzel, Origène et la connaissance mystique, Bruges-Paris, 1961.
19. Hermas. Le Pasteur, ed. Et. Tr. Fr. R. Joly, Sources chretiennes, Paris, 1968.
20. J. Danlelou, Theologie du judeo-christianisme, Paris, 1958.
21. J. Quasten, Patrology, Westminster, Maryladn, 1992, vol. I.
22. Johannes Eckhart , Eckhart von Hochheim O.P. (c. 1260 – c. 1328), commonly known as Meister Eckhart.
23. L"Oeuver de S. Anselme de Canterbory, vol. I, Monolongion, Proslogion, Texte latin par Scmitt, tr., int. et notes par M. Corbin, Paris, 1986.
24. Louvain- mars 1277, Paris, 7 articles condamnès à R. Hissette, Enquète sar les 219.
25. M. Detienne, Homere, Hesiode et Phytagore, Bruxelles, 1962.
26. M. Ilkhani, La Philosophie de la creation chez Achard de Saint- Victor, Bruwlles- paris, 1999.
27. M. McCord-Adams, William Ockham, 2 vol., Notre-Dame, Indiana, 1986.
28. M. peterson, w. Hasker, B. Rechenbach and D. Basinger, Reason and Religious Belief, Oxford, second edition, 1998.
29. McGrath, A.E., Luther›s Theology of the Cross Martin Luther›s Theological Breakthrough, Oxford, 1985.
30. Oberman, H.A., The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought, Edinburgh, 1986.
31. P. Alféri, Guillaume d›Occam, le singulier, Paris, 1989.
32. P.T. Camelot, Foi et gnose, Introduction à l›étude de la connaissance mystique chez Clément d›Alexandrie, Paris, 1945.
33. Paris, F. van Steenberghen, Maitre Siger de Brabant, Louvain, 1977.
34. R. Braun, «Tertullien et la philosophie paienne. Essai de mise au point», Bulltin de›Association Guillaume Budé.
35. R. Joly, Christianisme et philosophie, Etudes sur Justin et les apologistes grecs du lie siècle, Bruxelles, 1973.
36. S. Gersh, "Anselm of Canterbury", in A History of Twelfth-Century Western Philosophy, ed. by P. Dronke, Cambridge, 1988.
37. Saint Bernard et la philosophie, R.Brague (éd.), Paris, 1993.
38. Saint Peter Damian, (c. 1007 – 21 or 22 February 1072 or 1073).
39. Seneque, Lettes a Lucilius, texte etabli par F. Prechac, trad. Fr. Par H. Nobolot, Paris, 1947 - 57.
40. southern R. W. , "Lanfranc of and Berengar of Tours" in Studies in Medieval History Presented to M. Powicke, London, 1941.
41. Steinmetz, D.C., Luther in Context, Bloomington, Indeana, 1986
42. W. F. Otto, Les Dieus de la Grece, 1981.
43. W. Nichollas, Systematic and Philosophical Theology, «The Pelican Guide to Modern Theology».

44. إتيان جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى، ترجمه شهرام پازوکی.

45. مايكل بترسون، ويليام هاسكر، بروس رايشنباخ وديويد بازنجز، عقل واعتقاد دينى (العقل والعقيدة الدينية)،

ترجمه إلى الفارسية: احمد نراق وابراهيم سلطانی، طهران.

46. محمد ايلخاني، ميتافيزيقا بونتيوس البنطي Pontius Pilatus، طهران، 2001.

47. محمد ايلخاني، العقيدة الغنوصية، معارف، العدد 1و2، 1995.

48. محمد ايلخاني، المذهب الغنوصي، مجلة المعارف، العدد 1و2، مارس 1994.

49. محمد ايلخاني، بولص، أرغنون، العدد 5-6، ربيع وصيف 1994م.

50. محمد ايلخاني، ملزمة أفلاطون، جامعة الشهيد بهشتي، 2001.

51. ميتافيزيقا بونثيوس، دراسة في الفلسفة واللاهوت المسيحي، طهران، 2001، ص79-83.

تحليل عناصر الدين المفاهيميّة

سيّد حسين حسيني[1]

الهدف من تدوين هذه المقالة تعريف الدين وبيان نقاط ضعف وقوّة الأساليب المتعارفة والعقبات النظرية في هذا المضمار.

هناك مؤاخذتان يمكن اعتبارهما نقطتي ضعفٍ في المقالة، وهما:

1) محور المقالة هو بيان النقد المطروح على التعاريف المذكورة للدين، ولكن لا نلاحظ فيها نقداً متقوّماً على أساس التعريف الذي ساقه العلماء الغربيون والمسلمون ومختلف آرائهم حوله؛ كما لا نجد أثراً لهذه الآراء على صعيد بيان حقيقة الدين.

2) في ختام المقالة ذكر الكاتب أهمّ العوامل المؤثّرة في طرح تعريفٍ للدين، إلا أنّه لم يذكر تعريفاً جامعاً مانعاً ومتكاملاً له بحيث يكون عارياً من الإشكاليات التي أشير إليها في سائر التعاريف.

على الرغم من هاتين المؤاخذتين على كاتب المقالة، إلا أنّها قيّمةٌ لكونها تتضمّن نقداً وتحليلاً لمختلف تعاريف الدين وفق شتّى المشارب الفكرية.

المحرر

[1] - عضو الهيئة العلميّة (معيد) في مجمع بحوث العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة drshhs44@gmail.com.

ـ المصدر: مقاله فارسى، تحليل مولفه هاى مفهومى دين، مجله جستارهاى فلسفه دين، سال اول، شماره دوم، پاييز وزمستان 1391، ص 27 – 50.

ـ المترجم: علي فخر الإسلام.

الخلاصة

يعدّ تعريف الدين واستخراج عناصره الأساسيّة من أهمّ المواضيع الشائكة في حقل دراسات الأديان ولا سيّما فلسفة الدين.

تقدّم هذه المقالة تصوّراً لتعريف الدين ثمّ تتناوله نقداً وتحليلاً من خلال استعراض نقاط ضعفه وقوّته. من مزايا التعريف التركيز على الأبعاد الثلاثة المتمثّلة في «العقائد» و«الأعمال» و«الأحاسيس» من بين حاجات الإنسان الوجوديّة وإمكاناته، الأمر الذي يشكّل إفرازاً طبيعيّاً لأصل شموليّة التعريف. في المقابل، لا جدوى من العمل على حلّ معضلة تعريف الدين، اللّهمّ إلا في الحالات التالية التي تعتبر من نقائص تعريف مفهوم الدين وموانعه النظريّة وينبغي رفعها وتجاوزها:

البحث عن الحدود الدنيا لنقاط التلاقي بين الأديان.

الغموض الذي يكتنف بيان عناصر التعريف الأساسيّة.

شموليّة كلّ التعاريف لحدّ عدم مانعيّته.

عدم أخذ الوجود المنفرد في تعريف الدين.

ناهيك عن التعامل مع ضرورة وجود «نظرة منهجيّة» في التعريف كإحدى تحدّيات هذا الأمر ومشكلاته، ما يفرض المقاربة في ضوء الأصول والشروط العلميّة والمُمَنهجة.

في النهاية تنقلنا المقالة نحو التأمّل في تعريفٍ آخر لمفهوم الدين كي تفتح عبرَه الطريق لتحليل عناصر الدين المفهوميّة.

كلمات أساسيّة: دراسات الأديان، فلسفة الدين، النظرة المنهجيّة، تعريف الدين.

مقدّمة

هل يمكن الوصول إلى تعريف جامع عن «الدين»؟ هل يمكن العمل استناداً على المشتركات بين الأديان لتحقيق ذلك الهدف؟ وما هي المعايير التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار في هذا السياق؟ هل يمكن حلّ تلك المسألة ضمن دائرة مسائل دراسة الأديان ولا سيّما فلسفة الدين فحسب، أو يجب التوجّه لوضع قواعد وأصول في نطاق مباحث اللّسانيّات في سبيل التحرّر من الاضطراب الذي تتّسم به التعاريف السائدة من تناقضٍ وغموض مفهوميّ وتشتّت؟

طبعاً، لا يقتصر ذلك التحدّي بمفردة «مفهوم الدين»، بل يشمل كثيراً من المفاهيم العامّة الأخرى أيضاً والتي تواجه المأزق نفسه، حتى إنّ طيفاً واسعاً من أمّهات مفاهيم العلوم الإنسانيّة تنطبق عليها تلك الحالة؛ ولن نعدم الصواب إن قبلنا بالدور الاستثنائيّ الذي تلعبه «الألعاب المفهوميّة»[1] في ماهيّة العلوم الإنسانيّة وعلّيّتها.

من أهمّ أركان البحث في هذا المجال، تعريف المفاهيم وتحليلها في العلوم الإنسانيّة، فضلاً عن ضرورة الالتزام بالضوابط واستخراج قواعدها ومعاييرها، ولا سيّما عندما نتعامل مع مفاهيم متعدّدة الأضلاع يرتبط رسم أبعادها وزواياها بكثيرٍ من المفاهيم الأخرى، ناهيك عن أنّ تحديد أفق العديد من المفاهيم الأخرى تابعة لهندسة تلك المفاهيم المعرفيّة، ما يجعل مصطلح الدين ومفهومه في زمرة تلك النماذج.

ما سبب ذلك؟ لمّا كان الدين على صلة بكثيرٍ من مجالات الحياة الإنسانيّة، فلعلّ توسّع مفهوم الدين ليشمل أبعاداً مختلفةً من حياة البشر جعله أحد تلك العوامل.

---

[1] - هذا المصطلح في مقابل مصطلح «الألعاب اللّغويّة» الذي طرحه فتغنشتاين، والذي كان يرى، في كتاب «دراسات فلسفيّة»، أنّ مجرّد تسمية الأشياء لا يعني بداية ظهور معاني الكلمات؛ إذ تتقدّم عليه طريقة استعمالها في اللّغة، فلا يتبلور معنى الاسم على أساس الكلمة نفسها فقط، بل يعتمد على كيفيّة استعمال الكلمة في مواضع الجمل المختلفة، الأمر الذي يدفع نحو ضرورة التأكيد على وجود منظومة لغويّة كلّيّة تأخذ فيها الكلمات معناها، والتي تؤدّي كلّ منها مثل تلك ألعابها المختلفة ذات الصلة بالمعنى وذلك ضمن مثل هذه المنظومات ووفق قواعد معيّنة، وتحدّد الألعاب اللّغويّة (language games) معاني الكلمات بشكل متحرّك وتفاعليّ على أساس ضوابط خاصّة، لا بصورة ساكنة وجامدة. لذا، «يبحث فتغنشتاين عن الشرط اللّازم لوجود المعنى وقابليّة الفهم في العلاقة مع أنماط حياة البشر المختلفة (forms of life)، والتي يهيّئ كلّ منها إطاراً تكتسب فيها كلّ كلمة معناها وفق كيفيّة استعمالها فيه» [باقري، 1389: 144؛ أيضاً، غريلينغ، 1388: 122-133؛ داوري أردكاني، 1390: 207-225]؛ حيث تمّ استعراض خلاصة أفكار فتغنشتاين ومراحل تطوّره الفكريّ تحت عنوان «فتغنشتاين المفكّر اللّغويّ». لو تمكنّا من توجيه تلك المسألة، بغضّ النظر عن الانتقادات الموجّهة إليها، أبعد من اللّغة وخصائصها ليشمل المفاهيم أيضاً، فقد نستطيع استحضار نظريّة أخرى بعنوان «الألعاب المفاهيميّة» وعندها سيصبح حقل إدراك المفاهيم وكشفها وخلقها أكثر تشعّباً وتعقيداً في العلوم الإنسانيّة. [حسيني، 1390].

في مقدّمة كتابه «فلسفة الدين»، يشير جون هيك، بعد استعراضه لتعاريف الدين القائمة على الظاهراتيّة والأخرى النفسيّة والاجتماعيّة والطبيعيّة التي لا يراها سوى خوضًا في شرح المصطلح وتفسيره، لنطاق الدين العامّ ودائرته الواسعة:

«... إلا أنّها جميعاً ليست سوى نوعٍ من التعاريف المصطنعة؛ إذ يأخذون في البداية المعنى الذي يجب إضفاؤه على المصطلح، ليحمّلوه كتعريف له. ولعلّ المقاربة الأكثر واقعيّةً تتمثّل في قبول حقيقة عدم تقمّص مصطلح «الدين» معنىً واحداً يحظى بقبول عامّ، بل هناك مجموعة من «التجلّيات» المتعدّدة تجتمع معاً باسم الدين، الأمر الذي دعا «لودفيغ فيتجنشتاين» لإطلاق «التشابه الأُسَريّ» عليها والذي يربطها معاً... وربمّا تنعدم ميزة معيّنة، من بين تلك التجلّيات المختلفة، ليمكن إطلاق اسم الدين عليها، ما يفضَّل تسمية مجموع تلك التشابهات الأُسَريّة عليه» (هيك، 1376: 16).

إذاً، يتركّز محور المقالة على السؤال التالي: ما هي العناصر والمحدّدات المفاهيميّة الأساسيّة التي ينبغي وضع اليد عليها في تعريف الدين؟[1]

ليس مجدياً، في هذا السياق، تقديم تعاريف لغويّة أو اصطلاحيّة، ناهيك عن تلك الإستاتيكيّة الجامدة والميكانيكيّة المتحرّكة[2]، عن مفهوم الدين؛ إذ لا يمكن حصر دائرة تداخل مفهوم الدين في بعدٍ واحدٍ معينٍّ أو أكثر، ما يفرض التوجّه إلى تعاريف ممنهجة تمتاز بتحديد العناصرِ المؤثّرة والمحدّدات الهامّة التي تؤثّر في التحليل المفهوميّ لمصطلحٍ ما، بدلَ اللّجوء إلى التعاريف الاحتكاريّة المقيّدة، ففي عالم صناعة مفاهيم العلومِ الإنسانيّة لا نتعامل مع لفظٍ ومفهومٍ ومعنىً واحدٍ، بل

[1] - من المفيد مطالعة مقالة «دين در بستر ديدگاه ها [الدين في معرض الآراء]» لخلق خلفيّة فكريّة حول مفاد المقالة الحاليّة.

[2] - تُعرف هذه الأساليب بالمناهج والنظريّات التحليليّة-الميكانيستيكيّة (analytical-mechanistic) وأطلق عليها البعض منهجيّة التفكير الميكروسكوبيّة، وغالباً ما تترافق مع المقاربات الكلاسيكيّة، والتي تقوم على تبنّي فكرة إمكانيّة ماهيّة الأشياء وخصائصها من خلال معرفة أجزائها؛ فالظواهر سلسلة متصلة من العلل والمعلولات وتتصف الروابط بين أجزاء الشيء أو موضوع الدراسة بالبساطة والخطّيّة وأحاديّة الطرف، وهي تقابل نظريّة المنهج التفاعليّ الممنهج [بيروز، 1387: 104-105]. وقد استعرض فرشاد، في كتابه، مقارنة نظريّة المنظومات العامّة (general system theory) مع النظريّات التحليليّة-الميكانيستيكيّة، قائلاً:

«ترتكز النظريّات التحليليّة-الميكانيستيكيّة، ذات الجذور العميقة في علم الفنرياء الكلاسيكيّة، على النظرة التجزيئيّة والتصوير الميكانيكيّ للظواهر، وتتبنّى سلوك مسار عامّ يقوم على النزعة للتحوّل من التعقيد للبساطة وتركيب الكلّ من أجزائه، وهذه المقاربات مفيدة في بيان وتفسير ومعرفة الظواهر الفيزيائيّة، لكنّها تعاني من نقاط ضعف أساسيّة في التعامل مع المنظومات الطبيعيّة والسلوكيّة والاجتماعيّة والمنظومات العضويّة المعقّدة بشكا عامّ» [فرشاد، 1362: -122 126].

شبكة من المفاهيم المتنوّعة المتداخلة والمترابطة عضويّاً، تفرض فهم معانٍ عدّة كي يتمّ بلوغ معنىً ما. في ضوء ذلك، من المستحيل تعريف الدين، بأبسط تصوّر، دونَ الأخذ بعين الاعتبار مقاربة مفاهيم أخرى من قبيل الإنسان، الله، العالم، الوجود، الغاية، المبدأ، الأخلاق، والمجتمع، ليُصار إلى خلق شبكة من المعاني المترابطة فيما بينها (الأسلوب الممنهج)، فضلاً عن فهم التلاعبات المفاهيميّة المعقّدة.

«الدين مجموعة من العقائد، الممارسات والأحاسيس (الفرديّة والجمعيّة) تدور حول مفهوم الحقيقة الغائيّة» [بترسون وآخرون، 1377: 20]، وهو تعريف طرحه مؤلّفو كتاب «العقل والعقيدة الدينيّة»[1]، في الفصل الأوّل منه، حول مفهوم الدين، بالرغم من إذعانهم بصعوبة وتعقيد قضيّة تقديم تعريف دقيق للدين وتحقيق إجماع حيالها[2]، ويذكر في موضع من الكتاب:

«تحيلنا تلك الإشارات المجملة لمشقّة تعريف الدين. في المقابل، يؤدّي استعراض الدين بشكلٍ كلّيٍّ إلى الوقوع عرضةً لخطر الخبط والغموض، وحتى تحريف دقائق الأديان اللاأساسيّة والمتشعّبة...» [م. ن: 19].

سيتبيّن من خلال المقالة أنّ أصحاب تلك الفكرة أنفسهم قد وقعوا في فخّ الخبط والغموض الذي حذّروا منه، ويقول «مالكوم هاميلتون» في كتاب «علم اجتماع الدين»:

«ليس من البساطة تعريف الدين؛ إذ سبق وأن قدّم الجهابذة المعنيّون بالأمر تعاريف مختلفة للدين ظهر منها مدى التناقض بينها» [هاميلتون، 1387: 26].

لم يزل البحث حول مفهوم الدين وتحليل أبعاده من قضايا علم الدين الشائكة، ولا سيّما فلسفة الدين، والتي زاد من تفاقهما الإشكاليّ تضافر عوامل أخرى مثل تعقيدات عناصر الدين وتشعّبها، كثرة مواضع استعماله، أبعاده الغائيّة والإلهيّة

[1] - مؤلّفو الكتاب هم: مايكل بترسون، ويليام هاسكر، بروس رايشنباخ وديفيد بازينجر «Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger (1991), New York: Oxford University Press.»

[2] - «ربما لا توجد كلمة أخرى مثل الدين يستعمل بشكل دائم ووضوح وبساطة، لكنّه في الحقيقة انعكاس لاتّجاهات ونزعات لا تمتاز بالتفاوت الشديد فحسب، بل أحياناً بكونها مانعة الجمع أيضاً» [إليادة، 1374: 202]. يقول جون بول فيلهم: «لا يوجد تعريف للدين حظي بإجماع كافّة الباحثين، حتى وصف البعض تلك الحالة «برج بابل» التعاريف» [فيلهم، 1377: 165]. والذي اقتبسه من لمبرت (Y. Lambert) في مقالة بعنوان «برج بابل تعاريف الدين» [هيك، 1376: 16؛ إليادة، 1374: 115، 210؛ حسيني، 1376؛ هاسبرس، 1379: 477].

والمثاليّة وتداخله مع نطاقات الإنسان الوجوديّة [حسيني، 1390: 52].

أمّا في ما يخصّ كتاب «العقل والعقيدة الدينيّة»، فقد اتّخذ مقاربة التعريف القائم على «استخراج النقاط المشتركة»؛ إذ انبرى المؤلّفون لدراسة الأديان الموجودة بهدف العثور على الخصائص المشتركة بينها، مصرّحين: «من الممكن العثور على تعريف ذي جدوى للدين في ضوء الخصائص العامّة التي تبدو مشتركةً بين الأديان كافّةً» [بترسون وآخرون، 1377: 20].

في محاولته لتحليل وجوه الاشتراك والافتراق بين الرؤيتَين الدينيّة والفلسفيّة للعالم، يعبرّ «فيلهلم ديلثاي»[1]، في كتاب «ماهيّة الفلسفة»، عن قبوله، إلى حد ما، صحّة أسلوب التركيز على المشتركات في تعريف الدين الذي سبق، وإن أشار إلى الصعوبات التي تكتنف نطاقه:

«يواجه التعريف هنا المشاقّ نفسها التي تبرز في الفلسفة، ما يفرض تحديد سعة الحقائق الدينيّة حسبَ التسمية والترابط كي يمكن استنباط الماهيّة من الحقائق الكامنة في تلك السعة. ولا يمكن في هذا المقام اعتماد الأسلوب الممنهج الذي غالباً ما يكون مفتاح الحلّ في هذه الحالات، بل يُكتفى بالاستفادة من نتائجها في سياق تحليل الرؤية الدينيّة للعالم» [ديلثاي، 1383: 148].

نقد وتحليل

بعد مقدّمة قصيرة، يمكن تناول أبعاد التعريف أعلاه وزواياه تحليلاً وتقويماً.

قبل خوض نقاط ضعف التعريف، من المناسب الإشارة بإيجاز لمزايا التعريف المناسب؛ ولعلّ أهمّ نقاط قوّة التعريف الذي قدّمه مؤلّفو كتاب «العقل والعقيدة الدينيّة» يتمثّل في الاهتمام بثلاثة نطاقات: العقائد، الممارسات، والأحاسيس[2]، ما يسلّط الضوء على تداخل الأديان مع حاجات الإنسان وقواه الوجوديّة، وإنّ تفكيك

[1] - W. Dilthey.

[2] - خلافاً للتعاريف التي حصرت الدين في أحد الأبعاد الثلاثة، مثل تحديده في دائرة أحاسيس الإنسان في فهم شلاير ماخر لجوهر الدين كإحساس لا نهائيّ أو إحساس ذي صلة بالمطلق (absolute dependence)، أو تقييده في أبعاد فكريّة وعقليّة في تعريف ماكس فيبر لكلّ مجموعة مفترضة من الإجابات المحكمة والمنسجة عن ألغاز الكون والوجود. [انظر: براردفوت، 1377: 11؛ بترسون وآخرون، 1377: 43؛ حسيني، 1376؛ الذين أشاروا إلى بعض تلك التعاريف].

تلك النطاقات يعني الفصل بين أبعاد الإنسان الوجوديّة الثلاثة؛ قواه الفكريّة والعقليّة، قواه السلوكيّة والعمليّة، وقواه الباطنيّة والعاطفيّة. طبعاً، لا يمكن للأديان، بكلّ الأحوال، إغفال أبعاد الإنسان الوجوديّة، الأمر الذي يكشف دقّة التعريف في أخذ تلك النطاقات بعين الاعتبار، فضلاً عن تداخل الدين مع حاجات الإنسان وقدراته؛ فلا يمكن تصوّر أيّ تعريف للدين بعيداً عن هويّة الإنسان وماهيّته[1].

ننتقل الآن لتناول نقاط ضعف التعريف.

1. العثور على الحدّ الأدنى المشترك:

في البداية ينبغي تناول دقّة المرتكز المنهجيّ للتعريف؛ فقد أشار مؤلّفو الكتاب إلى صعوبة تعريف الدين نتيجة تعقيد العثور على حدٍّ أدنى مشترك واستعراض الدين مفصّلاً بشكلٍ عامٍّ، ناهيك عن أنّ التركيز البحث على دينٍ معينٍّ يفضي إلى التقليل من أهمّيّة بعض الخصائص الكلّيّة الكثيرة للأديان، الأمر الذي دعاهم إلى تبنّي منهج في العمل وصفوه كما يلي:

«لا يمكننا بأيّ حال إنكار حقيقة عدم إمكانيّة الإجابة عن السؤال: ما الذي يجعل من دينٍ ما ديناً؟ دون العمل على استكشاف الخصائص المشتركة بين الأديان جميعاً» [بيترسون وآخرون، 1377: 20].

أوّلاً- لا يمكن، اعتماداً على مثل هذا التعريف القائم على المشتركات بين الأديان، العثور على معيار منطقيّ أو تبرير عقليّ لافتقاره إلى دليل عقليّ أو برهان منطقيّ يقودنا على أساسه إلى تعريف صحيح للدين. وكما واجهنا اختلاف الآراء حول معنى لفظٍ ما تعدّدت موارد استعماله، فهل يمكن الوصول إلى مفهومه الحقيقيّ يقيناً بمجرّد الاعتماد على المشتركات والأخذ بأوجه التشابه؟

ثانياً- يقودنا كلّ تعريف على أساس المشتركات بين الأديان، بالضرورة، إلى نوعٍ من العموميّة والإبهام؛ نتيجة الاضطرار لإغماط خصائص الأديان الفرديّة والفريدة

[1] - ذكرت تلك الدوائر الوجوديّة الثلاث في تعاريف أخرى أيضاً، مثل تعريف روبين هورتون الذي توصّل إليه مالكوم هميلتون بعد نقد تعاريف الدين المتعدّدة والمختلفة، ليقول: «ينبغي للدين أن يكون كما عرّفه هورتون متمثّلاً في الإيمان والمنظومات العقائديّة وممارساته...» [دانش، 1386: 41]. بالرغم من احتواء التعريف على كثير من نقاط الضعف المذكورة في كتاب «العقل والعقيدة الدينيّة» [نراقي، 1378؛ داوري، 1379: 64- 65].

في سبيل العثور على الحدّ الأدنى من المشتركات، بشكلها الكليّ، ما يعني التعرّض لآفة الإبهام والعموميّة التي حذّر منها الكتّاب أنفسهم [م. ن: 19].

ثالثاً- يؤدّي التعريف، في ضوء المشتركات بين الأديان، في النهاية إلى نوعٍ من الدور؛ إذ يرتكز هذا النوع من التعاريف على الرجوع إلى الأديان الحقيقيّة والموجودة، ما يدفع نحو العمل للتنكّر لخصائصها الفريدة في مسار وضع قوائمها التفصيليّة بهدف العثور على مشترك واحد بينها، الأمر الذي يدعو إلى فرض حقائق الأديان الموجودة ومن ثمّ البحث عن المشتركات بينها، ويستلزم رصد كثير من الأديان على أساس تعريف مسبق ومحدّد عن الدين كي يتمّ إدراجها في تلك القوائم لفرز مشتركاتها، مع أنّ هذا الأسلوب نفسه متّبع للوصول إلى تعريف الدين! فنكون قدّمنا سلفاً تعريفاً عن الدين ووضعنا على أساسه كثيراً من الموارد مصاديق له لإدراجها في قوائمنا في تحقيق للدور الباطل[1].

فضلاً عن ذلك كلّه، يبقى سؤال أساسيّ يحتاج لإجابة وهو: أنىّ لنا أن نتأكّد من أنّ ما أدرجناه قي قوائم الأديان يعدّ ديناً في الواقع؟ إذ قد يوجد بينها ما لا يجب إدراجه في مجموعة الأديان.

إذاً، يكمن الإبهام في مثل تلك الطرق المتّبعة في تقديم التعريف، في الاعتماد على الوقائع القائمة استناداً على تصوّر مصطنع سلفاً عن مفهوم الدين، واعتبار بعض الموارد مصاديق له سلفاً، كي يتمّ الإدراج في قائمة الأديان الموجودة في سبيل العثور على مشتركات.

في هذه الحالة، لو كان تعريف مفهوم الدين محدّداً مسبقاً، فما الداعي عندئذٍ للبحث عن مشتركات للتعريف؟ وإن كان الدين غير معرَّفاً، فعلى أيّ أساس ومبنى يجري اختيار مصاديق الأديان الحقيقيّة؟

---

[1] - الدور الفلسفيّ باطل لأنّه يؤدّي إلى تقدّم الشيء على نفسه.

«الدَوْر: هو توقّف وجود الشيء على ما يتوقف وجوده عليه؛ كتوقف (أ) على (ب)، وتوقف (ب) على (أ)، وهو بديهيّ البطلان؛ يلزم منه توقّف الشيء على نفسه.

في المنطق: عندما تتوقّف معرفة المعرِّف على معرفة المعرَّف، والعكس بالعكس، هنا يحصل التعريف الدوريّ ويعبّر عنه بـ «تعريف الشيء بنفسه» [خونساري، 1376: 113]

ولا يخلو استعمال تعبير «المصادرة بالمطلوب» من لطف وملاءمة، ولكن بما أنّ المنطقيّين غالباً ما يستخدمون الدور في التعريف، فيما يستعملون المصادرة بالمطلوب في مباحث القياس والقضيّة [الجرجانيّ، 1377: 161] فضّلنا استعمال تعبير الدور، وإن أدرج البعض الدور ضمن أقسام المصادرة بالمطلوب أيضاً [صليبا، 1370: 223].

رابعاً- لعلّ من الصعوبة بمكان إحصاء كافّة الأديان، ما يجعل هامش الثقة واليقين في موضوع العثور على كافّة المشتركات ضئيلاً، ناهيك عن أنّ سعة نطاق تعريف الدين الذي قدّمه مؤلّفو كتاب «العقل والعقيدة الدينيّة» لا يجعل من غير المستبعد إمكانيّة تبنّي فكرة تعدّد الأديان بعدد الخلائق، فكيف يمكن في هذه الحالة العثور على مثل ذلك الحدّ الأدنى من المشتركات؟

2. خطر الإبهام:

كما ذكرنا سابقاً، حذّر مؤلّفو الكتاب، قبل تقديم تعريفهم للدين، من مخاطر الإبهام والخبط في التعريف، ليقعوا بعد ذلك في الفخّ نفسه عند التعريف الذي عرضوه؛ إذ لا تقلّ الإبهامات المحيطة بالتعريف المنقول عن التعاريف الثلاثيّة المنقولة، وهي عبارة عمّا يلي:

تعريف «تييل»[1]: الدين حالة روحيّة أو أصيلة ومقدّسة ندعوها بالخشية.

تعريف «برادلي»[2]: الدين إيمان بإله خالد؛ أي الاعتقاد بإرادة وعقليّة إلهيّة مهيمنة على العالم، وتربطها بالبشر علاقات أخلاقيّة [م. ن: 18].

وفيما يخصّ التعريف المنقول، ينبغي القول:

أولاً، غياب الوضوح في هذا التعريف بالنسبة إلى تحديد التمايز بين العقائد والممارسات والأحاسيس وغموض الحدود بينها، ناهيك عن توسّع نطاق المعاني التي تستوعب تلك الألفاظ.

ثانياً، عدم بيان مفهوم الحقيقة الغائيّة والاكتفاء بالإجمال والعموميّة؛ إذ أضحى ذلك المفهوم فضفاضاً لدرجة احتوائه مروحةً تبدأ بالغايات الإلهيّة وتنتهي بالنزعات المادّيّة الشيوعيّة!

لقد جرى رسم مفهوم الحقيقة الغائيّة، في هذا التعريف، كنوعٍ من المثاليّة المبالغ في غموضها وعموميّتها، ليشمل كلاًّ من الاتّجاه الإنسانيّ العلمانيّ ومبادئ الأديان التوحيديّة على حدٍّ سواء، بالرغم من وقوعهما على طرفيَ نقيضٍ.

[1] - C.P. Tiele.

[2] - F.H. Bradley.

3. التعريف فضفاض:

إنّ أهمّ إشكال موجّه إلى التعريف، من وجهة نظر كاتب المقالة، هو أنّه فضفاض أكثر من اللّازم ومفتقر لعدم المانعيّة؛ ليشمل كافّة الأديان، المذاهب الإنسانيّة، الاتّجاهات الفكريّة والاجتماعيّة وحتى النظريّات الوضعيّة أيضاً، بل إنّه لا ظاهرة ثقافيّة إلا وقد دخلت في دائرة التعريف، وقد نوّه كتّاب «العقل والعقيدة الدينيّة» أنفسهم لذلك:

«عندما نواجه مجموعةً من الممارسات، العواطف، والعقائد، متداخلةً مع الحقيقة الغائيّة وتتناسب مع تعريفنا الكليّ بشكلٍ كافٍ، فعندئذٍ لدينا كلّ الحقّ للادّعاء بأنّ تلك المجموعة من مصاديق الدين» [م. ن: 21].

ويعدّون، في هذا السياق، كلاًّ من الأديان التوحيديّة، البوذيّة، الأنسنة العلمانيّة[1]، مشيرين إلى أنّه يمكن اعتبار حتى النزعات النسويّة (الفيمنستيّة) أو المذاهب اللّيبراليّة وأمثالها من مصاديق تعريف الدين أيضاً [م. ن].

في ضوء ما سبق، يتبيّن مدى سعة دائرة إطلاق مفهوم الدين لدرجة عدم وجود أيّ حدّ له، وهو ما يتعارض مع قواعد التعريف الذي ينبغي صياغته أساساً بهدف وضع حدود وضوابط تميّز بين الألفاظ، المفاهيم، الحقائق الملموسة والحقيقيّة، كي يمكن بها الفصل بين مختلف المجالات والتوصّل إلى تحليل سليم عن كيفيّة تداخلها ونوعيّة صلاتها مع بعض.

بناءً على مبدأ التمايز الذي يجب أن يتمثّله تعريف لفظ ما، علينا التمكّن من تمييز مزايا تلك اللّفظة وفصلها عن باقي الخصائص؛ إذ «إنَّ تعريف اللّفظ ليس سوى انعكاس لحقيقة ما ينبغي أن ينفرد به من خصائص (محدّدات، نوعيّات، وخواصّ) كي يمكن إطلاقه عليها» [هاسبرس، 1379: 49]. فإذا كان تعريف لفظٍ ما بمستوى من العموميّة والكلّيّة لمقاربة عناصره، ما يدعو لتداخله مع كثير من الألفاظ الأخرى، فما الحكمة، في هذه الحالة، من تعريف الألفاظ والمفاهيم؟

[1] - secular humanism.

في هذا السياق، نواجه مثل تلك الإشكاليّة عند محاولة تعريف كثير من مفاهيم العلوم الإنسانيّة؛ بحيث يؤول الأمر إلى حالة من الإبهام والإجمال تسود دائرة ذلك المصطلح وتداخل كثير من الحدود مع بعضها، مثل تعريف مفاهيم كالثقافة، المجتمع، والسياسة، والتي تطغى عليها درجة كبيرة من العموميّة، ما يؤدّي إلى غياب تمايز المفهوم عن باقي المفاهيم الأخرى نتيجة تداخل الحدود مع بعضها؛ فعلى سبيل المثال، عندما يعرّف «ريمون ويليامز»[1] الثقافة بالقول: «الثقافة هي نمط حياة معينّ»[2] [Williams، 1981]، فإنّنا، في ضوء عبارة «نمط حياة معينّ»نستطيع إدراج كثير من الأمور تحت عموم التعريف من قبيل الحياة الفرديّة، الحياة الجماعيّة، السياسة، الاقتصاد، الأخلاق، الدين، الفنّ، الصناعة، الرياضة، العادات والتقاليد، وغيرها، الأمر الذي يضيّع الحدود والتمايزات بين مفهوم الثقافة والمفاهيم المذكورة، ما يدعو، في النهاية، إلى الاعتراف بالفشل في الوصول إلى تعريف مفهوم الثقافة لكونه غير مانع للأغيار[3].

وقد وجّه «مالكوم هاميلتون» ما يشبه ذلك الإشكال إلى التعاريف الوظيفيّة العملانيّة أو الشاملة[4] في مقابل التعاريف الذاتيّة[5]، لينتقد تعاريف كلٍّ من «دوركهايم» و«يينغر» عن الدين؛ «لو عُرِّف الدين بمعنى ما يرفع من مستوى الوحدة أو الانسجام الاجتماعيّ، لوجب اعتبار كلّ ما من شأنه تحقيق ذلك ديناً».

وغالباً ما تكون حالة الشموليّة مقصودةً ومتعمّدةً؛ إذ عادةً ما ترتبط التعاريف ذات التوجّه الوظيفيّ العملانيّ برؤية نظريّة تقوم على محاولة تبيين الدين على أساس دوره

[1] - R. Williams.

[2] - بهلوان، 1388: 70 - 179؛ نقلًا عن Raymond, Williams (1981), London: Fontana Press.

والذي اعتبر الثقافة جميع أنماط الحياة (a whole way of life). لمزيد من المعلومات عن باقي تعاريف الثقافة مقيّدةً بالكلّيّة والشمول، انظر: آشوري، 1389.

[3] - من أصول التعريف التي أشارت إليها كتب المنطق مبدأ «الجامعيّة والمانعيّة»؛ بمعنى لزوم التزام التعريف بجمع الأفراد ومنع الأغيار [خندان، 1379: 81]، وقد نوّه جون هاسبرس لذلك في إطار البحث في نطاق التعاريف:

«لو عرّفنا الهاتف وسيلةً لخلق التواصل، فإنّ ذلك التعريف أوسع من مجرّد الاستخدام العمليّ لتلك الكلمة؛ إذ هناك وسائل كثيرة لإنشاء التواصل. وعندما نعرّف الشجرة بنبات ذي أوراق عريضة وجذع كبير، فإنّه سيشمل مجرّد الأشجار التي تفقد أوراقها في فصلَي الخريف والشتاء ولا يشمل الأشجار دائمة الخضرة (كالمخروطيّات)، مع أنّنا نستعمل لفظة الشجرة باعتبارها تشمل الأخيرة أيضاً، ما يجعل من التعريف محدوداً جدّاً. إذاً يجب السعي لتعريف جامع لمختلف جوانب موضوعه ومانع لكافّة الأبعاد غير المنتمية له» [هاسبرس، 1379: 53].

[4] - inclusive.

[5] - لمزيد من المعلومات عن التعاريف الذاتيّة والوظيفيّة، انظر: دانش، 1386: 96 - 101.

الأصليّ، ويدّعي مثل أولئك المنظّرين أنّ الأنظمة الشيوعيّة، الفاشيّة والقوميّة تؤدّي وظيفةً تشبه وظيفة الدين.

وهناك نموذج آخر للتعريف الشموليّ الفضفاض قدّمه «يينغر»: «الدين منظومة من العقائد والممارسات التي تتعامل بها مجموعة من البشر مع تحدّيات قضايا الحياة الغائيّة» [هاميلتون، 1387: 36]، ويضيف: «ما يميّز مثل تلك التعاريف أنّها فضفاضة أكثر من اللاّزم، ما يدعو للاستغراب من استيعابها لمنظومات عقائديّة وإيديولوجيّة كالشيوعيّة وهما على طرفيَ نقيض...» [م. ن].

4. عدم أخذ وجهة الفرادة بالحسبان:

ذكر المؤلّفون في أحد مواضع الكتاب بعد استعراض تعاريف عن الدين وما يتميّز كلّ واحد منها:

«يبدو أنّ لكلٍّ من تلك التعاريف حظّاً من المصداقيّة والمعقوليّة؛ فالأديان معقّدة جدّاً ويُفضّل عقلاً عدم التعامل مع أيّ وجهة فريدة فيها كتعريف كامل (للدين)» [بيترسون وآخرون، 1377: 19].

يبدو هذا الكلام منطقيّاً في سياق لزوم توجّه التعريف الكلّيّ للدين نحو أخذ إطار الأديان وبناها العامّة بعين الاعتبار، إلا أنّه لا يوجد أيّ داعٍ أو مبرّر أو دليل يمنعنا من تعريف دينٍ ما على أساس مزاياه الفريدة؛ إذ سنواجه، في هذه الحالة، خيارَين: إمّا التوصّل إلى فهم كلّيّ عن مفهوم الدين يضيق نطاق شموله بشدّة، أو تقديم تعريف خاصّ لكلّ دين في أسوء الحالات.

وما يدفع إلى التأكيد على ذلك الانطباع والفهم، استحالة التفكيك العقلائيّ بين عموميّات الأديان وجزئيّاتها، فيوقعنا كلّ تعريف كلّيّ في دائرة الإبهام والإجمال؛ فعندما يخوض مؤلفو الكتاب، في إطار التعريف المنقول، غمار قضايا العقائد، الممارسات، الأحاسيس الحقيقة الغائيّة، نجد أنفسنا ملزمين إمّا بالاكتفاء يالمعنى العامّ والمفهوم الكلّيّ والمجمل وتجاوز الحقائق المختلفة والمتكثّرة لمصاديق تلك العناصر في الأديان، أو اللّجوء إلى طرح الأسئلة التالية: أيّ العقائد؟ أيّ نوع من

الأحاسيس؟ وأيّ مجموعة من الممارسات وفي أيّ دين؟ وأيّ دين نقصد به في التعامل مع الحقيقة الغائيّة؟ وأمثالها من الاستفسارات.

بعبارة أخرى، لا وجود خارجيّاً للعقائد بمعناها الكلّيّ والإجماليّ في مسرح الواقع؛ إذ تتموضع تلك العقائد إمّا في نطاق دين الإسلام أو المسيحيّة أو اليهوديّة أو الأديان الأخرى، وهي في كلّ الأحوال تتمظهر بأشكال وكيفيّات معيّنة وخاصّة، والأمر ينطبق على تصوّر الحقيقة الغائيّة أيضاً.

إذاً، إنّ فصل الكلّيّات المفهوميّة عن الوقائع الخارجيّة ذهنيّاً، ليس سوى ضرب من الوهم والخيال، لا يقدر على كشف المصاديق المتنوّعة والمتكثّرة، بل يعجز عن حلّ أيّ إشكاليّة أيضاً.

لذا، لعلّ من الأفضل تعريف كلّ دين في ضوء خصائصه الفرديّة ومزاياه الملموسة والفريدة، ولم يقدّم المؤلّفون دليلاً مقبولاً عقلاً لعدم أخذ الوجه الفريد لكلّ دين بعين الاعتبار في التعريف. وقد أشار «نينان سمارت»[1]، في إطار دراسة جوهر الدين، لتلك المسألة، واصفاً إياها بميزة الأديان العضويّة [2]؛ حيث يقول:

«الدين، عمليّاً، منظومة معيّنة أو مجموعة منظومات تتداخل فيها التعاليم، الأساطير، المناسك، الأحاسيس، الأنظمة، وباقي العناصر المشابهة، الأمر الذي يستلزم دراسة خلفيّة كلّ عقيدة، في مثل تلك المنظومة، والتي تتمثّل في سائر المعتقدات فيها، المناسك، وباقي الأبعاد، كي نتمكّن من تكوين فهم واضح عنها؛ فينبغي، على سبيل المثال، دراسة الإيمان بألوهيّة المسيح في الكنيسة المسيحيّة الأولى في ضوء خلفيّة الإيمان بالخالق وحياة الناس الدينيّة في ذلك المجتمع. وقد وصف عالم اللّاهوت الهولنديّ في القرن العشرين، «هنريك كرامر»[3] تلك الميزة الممنهجة للدين بالشموليّة[4]، مع أنيّ أفضّل إطلاق مصطلح العضويّة عليها أكثر.

[1] - N. Smart.

[2] - organic.

[3] - H. Kraemer.

[4] - totalitarism.

وهنا، سؤال يطرح نفسه: هل يمكن مقارنة عقيدة أو ممارسة متموضعة في إطار منظومة عضويّة معيّنة مع حالة مشابهة في منظومة عضويّة أخرى؟ بعبارة أخرى، لكلّ دين خصائصه الفريدة، وقد يؤدّي السعي لمقارنة الأديان لغيابها أو تغييبها» [سمارت، 1389: 14].

وهناك قضيّة أخرى في تلك العبارة تحتاج المتابعة وهي: هل يمكن منطقيّاً تقديم تعريف ماهويّ ومفهوميّ للدين، نتيجة عدم امتلاكه للذاتيّات (الجنس والفصل)؟

إن كان هدف التعريف بلوغ حقيقة الدين حقيقةً ويقيناً، فيجب صرف النظر عن ذلك، لاستحالة التوصّل إلى تعريف حقيقيّ[1] عن الدين بمعنى بلوغ كنه ذاته وحقيقة ماهيّته كي نجمع كافّة مقوّماته المنطقيّة. في المقابل، يمكن قطع مسار قواعد التعريف المنطقيّة لتحقيق الحدّ الأدنى من بلوغ مقصود ومعنى مفهومٍ أو لفظٍ ما للاتّفاق على المشتركات، حتى وإن لم تحظ تلك الألفاظ بالذاتيّات المنطقيّة[2]؛ وما أكثر الأمور التي لا تملك جنساً وفصلاً منطقيّاً، لكن يمكن التوصّل إلى إدراك وتعريف مفهوميّ لها، يشكّل مرتكزاً للنقاش العلميّ والعامّ، كتصوّر مفهوم عن الله، الروح والتاريخ، بالرغم من افتقار تلك المفاهيم لمصداق مفهوميّ وعدم إمكانيّة تقديم تعريف ماهويّ لها.

5. ضرورة وجود النظرة الممنهجة في التعريف:

من الإشكالات «الفنّيّة» التي توجّه إلى التعريف المذكور افتقاره للمقاربة المنهجيّة والعناصر المفهوميّة المكوّنة له؛ إذ لا بدّ لكلّ تعريف جامع ومانع التمتّع بخاصّيّتَين:

أوّلاً- استيعاب كافّة عناصر اللّفظ والمفهوم الأساسيّة؛ من خلال رصد جميع العناصر أو العوامل المؤثّرة في بلورة المفهوم وتجنّب المقاربة أحاديّة الأبعاد، التي وصفها «بيتر آلستون» بإحدى نقاط ضعف التعاريف المطروحة للدين، وعدم كفاية

[1]- اتّبع ابن سينا أرسطو في معنى التعريف الحقيقيّ بالقول: «الحدّ، قول دالّ على ماهيّة الشيء ولا شكّ في أنّه يكون مشتملًا على مقوّماته أجمع» [خندان، 1379: 85، نقلاً عن الإشارات والتنبيهات].

[2] - أشارت قواعد التعريف المنطقيّة إلى إمكانيّة تعريف شيء ما دون احتواء ذاتيّاته أحياناً، وحتى إنّ عدم بيانها لا يضّر بنجاعة الحدّ الأدنى من التعاريف اللّفظيّة، ما يجعل الباب مفتوحاً أمام «التعاريف النظريّة» التي تتناول رأياً معيّناً حول مفهوم نظريّ ما، أو «التعاريف المفهوميّة» التي تهدف إلى استكشاف مجهولات من تصوّرات معلومة، الأمر الذي يفسح المجال للتوصّل إلى تصوّر مفهوميّ وتعريف نظريّ للدين. لمزيد من المعلومات، خندان، 1379: 69، 83، 74. ويمكن التنويه بضرورة إزالة الغموض والإبهام ودورها في هذا السياق، فرامرز قراملكي، 1383: 141؛ 1379: 79 - 84.

تقييد الدين بالعقائد، الأحاسيس، الشعائر، أو الفعل الأخلاقيّ، لبيان ماهيّة الدين المعقّدة التي تحوي كافّة أشكال النشاط الإنسانيّ [سالاري فر وآخرون، 1384: 106].

يمثّل التصوّر الناقص وأحاديّ الأبعاد عن موضوعٍ ما إحدى أهمّ الأخطاء والزلّات التي يتعرّض يمكن أن يتعرّض لها أيّ تعريف في سياق الصياغة المفهوميّة، ما يؤدّي إلى إغفال العديد من الأبعاد والطبقات التي تكمن في ظواهر الحقول المختلفة، ولا سيّما العلوم الإنسانيّة؛ إذ تلعب النظرة أحاديّة الأبعاد وتجاهل سائر الأبعاد، دوراً في تمهيد الأرضيّة لبلورة تصوّر ناقص عن الموضوع[1].

ثانياً- يجب، في كلّ تعريف ممنهج، وجود الأرضيّة التي تمكّن من خلق علاقة وشبكة تواصل بين العناصر المختارة، لا الاكتفاء بمجرّد ترتيب عناصر بجانب بعضها عشوائيّاً، دون أن تجمعها أيّ علاقة منظوميّة، ما يصدمنا بتعريف متناقض داخليّاً.

إذاً، ما هي خصائص المقاربة الممنهجة؟

من أهمّ مزايا الأسلوب المنهجيّ[2][3] الذي يعتبر نوعاً من المقاربة الشموليّة[4] للعالم:

- النظرة الكلّيّة (مقابل التفكير التجزيئيّ أو العنصريّ): وتركّز على مفهوم الكلّيّة[5] باعتبار العالم أمراً كلّيّاً واحداً مكوّناً من أجزاء مترابطة فيما بينها.

- التأكيد على مبدأ الترابط[6] والعلاقة والتناسق بين أجزاء المنظومة: وتتعامل تلك

[1] - «إنّ تصوّرنا الناقص عن مظاهر كالشخصيّة، التجربة الدينيّة، الوحي، الإيمان، السلطة والدولة، يعكس عدم فهمنا لها. وقد اعتبر الفلاسفة الظاهراتيّون، منذ هوسرل، التعاريف التحويليّة لشيء ما وتنزيلها لشيء أدنى وأنقص، من أهمّ آفات الفكر المعاصر» [فرامرز قراملكي، 1383: 147].

[2] - نقلًا عن: فرشاد، 1362: 40، 41؛ فرشاد، 1368: 112 - 129؛ وكذلك، Weinberg, 1875.

[3] - methodology systems.

[4] - انتقل نطاق الأسلوب المنهجيّ من دائرة محدودة ليتحوّل إلى رؤية عامّة، وقد أشار إدغار مورن إلى جانب الشموليّة في نظريّة المناهج منوّهاً لاستيعابها كلّ شيء قابل للتعريف:

«تتلاقى نظريتا المناهج والسبرانيّة في نقطة ما مشتركة، إلا أنّ مجال الأولى أوسع بكثير ويمكن اعتباره شاملاً؛ إذ كلّ يمكن عدّ كلّ واقع معروف، بدءاً من الذرّة والجزيء والخليّة والعضويّة والمجتمع حتى الأفلاك والمجرّات، بمثابة منظومة تربط العناصر المختلفة. وقد نشأت نظريّة المنظومات مع فون برتالانفي (L. Von Bertalanffy) من دراساته في العلوم الطبيعيّة، لتأخذ طريقها في الانتشار بشكل ذاتيّ وفي مسارات متفاوتة» [مورن، 1379: 25 - 26].

لمزيد من المعلومات حول آراء برتالانفي ونظريّة المناهج العامّة، انظر: فرشاد، 1362: 94 - 103؛ 165 - 134 :Bertalanffy, 1950؛ إدغار وسجفيك، 1388: 522.

[5] - wholism.

[6] - relation.

الرؤية مع كلّ جزء من أجزاء العالم كجزء من منظومة أكثر شمولاً يكون التماهي بين الأجزاء من خواصّها البنيويّة[1].

- التأكيد على مفاهيم الهيكليّة[2] والتنظيم[3] والمنظومة، والتعامل مع العالم باعتباره مجموعةً من المنظومات المتعدّدة المترابطة فيما بينها بشكلٍ أو آخر.

مبدأ الهدف والغائيّة في المنظومة

في ضوء ما ذكر، هناك مجموعة من الملاحظات التي يمكن الالتفات إليها من خلال تعريف مؤلّفي الكتاب لمفهوم الدين، وهي عبارة عن:

- ضرورة مراعاة مبدأ التناسق بين عناصر الدين والتناسب بين أجزائه المكوّنة له.

- حلول مجموعة «المنظومة الفكريّة»، «التنظيم القِيَميّ» و«النظام التربويّ» محلّ العقائد والممارسات والأحاسيس.

- التركيز على مجالات أبعاد الدين الفرديّة، الاجتماعيّة والتاريخيّة.

- ضرورة التماهي مع عالم الألوهيّة (المنشأ الإلهيّ للأديان).

- دور الدين في الولاية الإلهيّة على البشر.

- ضرورة التأكيد على غاية الدين ووظيفته النهائيّة للإنسان[4].

لا شكّ في أنّ النقاط الستّ أعلاه منبثقة جميعاً من مبادئ المقاربة المنهجيّة وخصائصها ويمكن استنتاج أنّ كلاًّ منها يسلّط الضوء على أصل واحد أو عدّة أصول من تلك النظرة لقضيّة الدين.

ملاحظة أولى: يجب التأكيد على مبدأ مهمّ، في معرض تعريف الدين، وهو أنّ الدين نظام أو مجموعة منظّمة، الأمر الذي يجعل من تصوّر الدين وكأنّه تشكيلة من

---

[1] - عندما يتطرّق إدغار مورن (منظّر اتّجاه التعقيد) إلى مبدأ المنهجيّة كأصل من أصول الميثودولوجيا بهدف توجيه الأفكار المعقّدة، يذكر ما يلي: «يسهم مبدأ الاتّصال والترابط في إتاحة معرفة الأجزاء بمعرفة الكلّ والعكس بالعكس. كان باسكال يقول: يستحيل عليّ معرفة الأجزاء دون معرفة الكلّ، كما لا يمكن الإحاطة بالكلّ بلا كشف الأجزاء» [مورن وآخرون، 1387: 20].

[2] - structure.

[3] - organization.

[4] - حسيني، 1376.

الأجزاء والعناصر المنفصلة وغير المترابطة منهجيّاً بصلات عميقة ومتناغمة، كما يظهر من تعريف الكتاب، يعني قبول فكرة وجود عناصر متعارضة وعشوائيّة وفاقدة للتناسق الجمعيّ، وبالتالي الاصطدام بتحدّي العجز عن التوصّل إلى حصيلة واحدة ومشتركة، من خلال الاعتقاد بإمكانيّة تجميع العناصر المتناقضة داخليّاً أو المتضادّة فيما بينها على القلّ.

ملاحظة ثانية: علينا ملاحظة امتلاك كلّ عنصر من العناصر والأركان المشكّلة للدين نظامه الفريد الخاصّ به على حدة ضمن أطر محدّدة وواضحة؛ إذ إنّ الفرق بين تعريف الدين بواسطة مجموعة العقائد والممارسات والأحاسيس التي لا تخلو من أن تكون في النهاية إمّا فرديّةً أو جماعيّةً، وتعريفه من خلال مجموعة مستمدّة من الوحدة التركيبيّة بين المنظومات الفكريّة والقيميّة والتربويّة، يماثل التمايز بين المقاربة الفرديّة وأحاديّة الأبعاد للدين والرؤية المنهجيّة لعناصره. فالأديان الإلهيّة تملك «نظاماً عقائديّاً» بدلَ العقائد الفرديّة البحتة، كما تتمتّع بمنظومة عملانيّة وتربويّة أخلاقيّة خاصّة بدلَ تقديم ممارسات أو أحاسيس معيّنة، وتتناول العقائد والممارسات والأحاسيس ضمن مثل تلك المنظومات الخاصّة والواسعة.

إنّ استعراض النظام والمنظومة يعني أنّ الأديان التوحيديّة، ولا سيّما الإسلام، تمتلك في نطاق منظومتها الفكريّة مجموعةً عظيمةً من العقائد والمعارف والأفكار النظريّة المتنوّعة والمترابطة والمتماهية التي ينضوي تحت كلٍّ منها أجزاء وعناصر وتغطّي أبعاداً فرديّة وجماعيّة واجتماعيّة وتاريخيّة، الأمر الذي ينطبق على المنظومات القيميّة (الأخلاقيّة) والتربويّة (العمليّة) أيضاً. ولا ننسى التأكيد على ما ذكرنا بأنّ تلك المنظومات الثلاث مضبوطة وفقَ أبعاد وحاجات الإنسان الوجوديّة الثلاثة: الفكريّة والقلبيّة والعمليّة. والإنسان، في ضوء تلك الرؤية، موجود ثلاثيّ الأبعاد ويمتلك القوى الفكريّة والعقليّة، الفعليّة والسلوكيّة، فضلاً عن القدرات النفسيّة والعرفانيّة، وقد صمّم الدين، على أساس ذلك البنيان، ثلاث منظومات متّسقة لتلبية الحاجات وضبطها، وهو أمر منبثق من المقاربة المنهجيّة لتحليل مفهوم الدين، تأكيداً في الحقيقة على مسألتَين:

1. التأكيد على منظومة العناصر المشكّلة للدين واتّساقها الممنهج في مقابل عشوائيّتها وفوضويّتها.

2. التنويه على أنّ كلّ عنصر من العناصر المنضوية تحت المنظومات المكوّنة للدين يتفرّع منه أجزاء، يتموضع كلّ واحد منها ضمن مجموعته الخاصّة ولا يكسب معناه إلا في إطار كليّ هيكليّته الممنهجة الخاصّة به ويمتاز بدوره ومكانته على أساسها، فضلاً عن امتلاك كلّ عنصر ممّا سبق بنيته ونظامه الخاصّ به. على سبيل المثال، يشكّل «التوحيد» واحدًا من مجموعة منظومات الإسلام «الاعتقاديّة»، وهو بدوره يعرف كمنظومة فرعيّة أيضاً، كأصل عقائديّ ينضوي في إطار مجموعة المنظومة الاعتقاديّة، يمثّل منظومةً بحدّ ذاته، ليكتسب «أصل التوحيد»، في هذه الحالة، معناه الأصيل والحقيقيّ ضمن مجموعة «المنظومة العقائديّة الإسلاميّة»، ويبرز مفهومه الواقعيّ في بيئة منظومة أشمل[1]؛ وإلا واجهنا نوعاً من النظرة التجزيئيّة (فكر ممسوخ) التي وصمها «مورن» بأقذع الأوصاف حتى أطلق عليها مرض الفكر البشريّ الحديث [مورن، 1379: 21].

ملاحظة ثالثة: ينبغي الأخذ بعين الاعتبار ادّعاء كافّة الأديان، ولا سيّما التوحيديّة منها، القائم على فكرة شمول الدين نطاق التاريخ البشريّ، ناهيك عن تلبية حاجات البشر الفرديّة والجماعيّة والاجتماعيّة استناداً إلى امتلاك مثل تلك المنظومات؛ بمعنى عدم اقتصار دور الدين على رفع حاجات البشر أو الاهتمام بأبعادهم الفرديّة، لإمكانيّة تحقيق ذلك عبر المدارس والمذاهب الوضعيّة، بينما لا يكتفي الدين بحلّ الأزمات الجماعيّة والاجتماعيّة، بل يتحرّك في مدى أبعد من الفرديّة والجماعيّة، ليهيمن على التاريخ كلّه، الأمر الذي يدعوه إلى ضبط قوانينه ومنظوماته على أساس إيصال الإنسان لمسار سيروة تكامله التاريخيّ، ما يميّز الفارق بين الأديان التوحيديّة والمذاهب الوضعيّة، وإلا لو سارت الأديان في أفق حركة النظريّات والمدارس

[1]- «اليوم، يفضي عدم الاهتمام بدور التحليل المنهجيّ للتوجّه نحو الظاهراتيّة؛ إذ لو دُرس كلام يونغ مثلًا من خلال أدوات التحليل المفهوميّ وحدها، لاتّخذ معنىً معيّناً، وإلا لو خضع للتحليل في إطار منظومة تحليليّة نفسيّة لعكس معنىً أعمق. وتعدّ النظريّة التي ترهن معنى الجملة لدورها وموقعها في إطار منظومة تتموضع فيها، انعكاساً لآراء فيتغنشتاين التي يمثّلها بالنهر؛ حيث يمكن للخلفيّة تعريف المفاهيم وتحليل القضايا من حيث المعنى» [فرامرز قراملكي، 1383: 160].

الوضعيّة نفسه وبالوتيرة ذاتها لزالت الحدود والتمايزات بين زخم الأديان وقدرات البشر، ولم تتمكّن الأولى من خلق علامة فارقة جوهريّة في تاريخ البشريّة ليصبح وجودها وعدمها سيّان معاً. وهذا الأمر يؤكّد عدم اقتصار دور الدين على جوانب البشر الذاتيّة ومعالجة حاجاته الفرديّة (في قالب متطلّباته الروحيّة والعاطفيّة والعقليّة والعمليّة معاً) وحاجاته الجماعيّة والاجتماعيّة (في نطاق علاقات الإنسان الاجتماعيّة ومجال المجتمع البشريّ) ليُصار إلى رفعها وتلبيتها، لا بل إنّ هاجس الدين غير محدود في حياة الفرد الخاصّة وحياة المجتمع العامّة، لأنّه في الحقيقة أوسع من ذلك بكثير من خلال العمل على تلبية حاجات البشر التاريخيّة.

إذاً، نحن في مثل تلك الحالة أمام وضع يتجاوز فيه الدين أبعد من الآفاق التي تصوّرها مفكّرون مثل «هيغل»، الذي كان يحمل هاجس علاقة الدين بحياة المجتمع العامّة، ليبلغ مدى الدور التاريخيّ [بلنت، 1386: 29-30][1]، أو ما رآه «إستيس» عن علاقة الدين بنمط الحياة على مستوى العالم [إستيس، 1390: 268]، أو تلك الآراء التي تعاملت مع الدين من زاوية المقاربة الاجتماعيّة فقط وتقدّم التفسيرات القائمة على نوعٍ من التواصل في دائرة نشاط الدين (كحصيلة علاقات الأفراد اجتماعيّاً)[2] [ديلتاي، 1383: 147-148]، لنمضي أبعد ونعتبر تلك العلاقة أوسع من مسائل الحياة الفرديّة والجماعيّة في إطار حياة البشر طوالَ التاريخ.

في هذا السياق، تكتفي تلك المقاربات الاجتماعيّة (أعلاه) أحياناً بتناول الآثار الاجتماعيّة فحسب، وأصبحت إحدى وظائف الأديان الاجتماعيّة المتعدّدة موضوعاً للتعريف، أو اعتبرت ماهيّة الدين معادِلةً لمجموعة المحاولات والهواجس الجماعيّة أو التنظيم الاجتماعيّ، في حين لا الإرهاصات الدينيّة محصورة في الخصائص والإفرازات الاجتماعيّة ولا مفهوم الدين مماثل لنوع من السعي والجهد الجماعيّ. فالدين بالأساس، في تلك التعاريف، يعامَل كسائر الظواهر باعتباره «منظومةً

[1] - مجتهدي، 1383: 211 - 215.

[2] - يمكن إدراجها في سياق مثل تلك الآراء الاجتماعيّة؛ سمارت، 1389: 52، 55؛ هيك، 1376: 15؛ هاميلتون، 1387: 29، 196؛ إدغار وسجفيك، 1388: 252 - 256؛ وكذلك مقالة «دين در بستر ديدگاه ها [الدين في معرض الآراء]» التي أشار فيها المؤلف إلى بعض تلك التعاريف تحت عنوان آراء علماء الاجتماع (وقد ذكر فيها مصادر تعود إلى كلٍّ من: ماركس، كانت، يواخيم فاخ، بارسونز، دوركهايم، فويرباخ، ردكليف، براون وهيوم).

اجتماعيّةً» وانعكاسًا للمجتمع والبنى الجمعيّة [حسيني، 1376: 51].

إذاً، يعدّ مجال الدين وأبعاده ووظائفه، وفقَ الرأي المختار، أوسع بكثير من الفرد والمجتمع (المقاربات الاجتماعيّة[1])، وتتوضّح في أفق تغيير مصير الإنسان على مدى تاريخ البشر الطويل منذ الماضي ومروراً بالحاضر وانتهاءً بالمستقبل:

«لتكامل الإنسان، بناءً على الضرورات العقليّة، نطاقات متعدّدة ومتنوّعة في المجالات الفرديّة، الاجتماعيّة والتاريخيّة؛ إذ الدين الإلهيّ ضامن لسعادة البشر وهدايتهم في مستويات العلاقات الفرديّة (صلة الإنسان بربّه، نفسه وغيره وسائر المخلوقات الأخرى) وفي ضوء الروابط الاجتماعيّة (تفاعل البشر مع بعضهم في إطار مجتمع مدنيّ)، وكذلك في الأفق التاريخيّ، الأمر الذي يعني عدم اقتصار الهداية بالفرد أو المجتمع، بل استمرارها ضمن السيرورة التاريخيّة أيضاً وخضوع قوانينها وضوابطها للتفسير والتوضيح على أساس مقاربة فلسفيّة لمسار تكامل التاريخ» [م. ن].

ملاحظة رابعة: لقد أغفل تعريف الكتاب علاقة الدين بالله، والتي يراها كاتب المقالة، خلافاً لقسمٍ من علماء اجتماع الدين [فيلهم، 1377: 172]، علامةً فارقةً بين الدين وغيره؛ إذ لا يمكن أصولاً إدراج أيّ ظاهرة فاقدة لمنشأ دينيّ أو نوع من العالم الميتافيزيقيّ ضمن مفهوم الدين[2]، ولا مبرّر منطقيّاً، كما سنبينّ لاحقاً، يدعو مؤلّفي الكتاب لاستعراض مفهوم فضفاض جدّاً عن الحقيقة الغائيّة بدلَ حصر الدين بالعالم الإلهيّ، ناهيك عن غياب أيّ دليل يدعونا لتبنّي القول، بالضرورة، بأنّ دائرة إطلاق الدين تشمل كافّة الغايات والمبادئ، بدءاً من عالم الألوهيّة حتى عالم الحياة المادّيّة؛ بل ليس هناك مانع لتتحدّد دائرة الدين بمصاديق تنبع من منشأ إلهيّ. كما يجب الاعتراف بأنّ مثل ذلك الرأي يؤدّي بنفسه إلى خلق تمايز أفضل يقرّبنا أكثر من هدف تعريف مفهوم الدين وفلسفته.

[1] - sociological.

[2] - لمزيد من التفاصيل، انظر: هيك، 1376: 18 - 19، وآراء يواخيم فاخ في: جلالي مقدّم، 1379: 66 - 67. ولما أراد فيلهلم ديلتاي استعراض مؤشّر الرؤية الدينيّة للعالم، اعتبر علامة الدين رابطاً مع الأمر غير المحسوس، في انعكاس للعلاقة الوطيدة بين الممارسات والمثل غير التجريبيّة والترابط الإلهيّ مع الأشياء، وهذا الكلام قبل للتأمّل بالرغم من تقاصره عن بلوغ المطلوب [ديلتاي، 1383: 148؛ سالاري فر وآخرون، 1384: 627].

الملاحظتان الخامسة والسادسة: لقد غاب عن المؤلّفين في التعريف مسألتا علاقة الدين بالإنسان[1] وأهداف الدين وغاياته؛ إذ كان يجب توجيه السؤال إليهم عن الهدف من وجود مجموعة من العقائد والممارسات والأحاسيس (مع الإشكالات التي طُرِحت) التي تدور حول محور مفهوم الحقيقة الغائيّة (المبهم والكلّيّ)؟ وما نوع العلاقة التي تربطها بالإنسان وفلسفته الوجوديّة؟ وما الذي تفعله للإنسان؟ وما الذي تتوخّى تحقيقه تلك المجموعة القائمة على مثل تلك الحقيقة الغائيّة؟ وهل يوجد أساساً هدف تتبعه؟

تلك مجموعة من الأسئلة التي سُكِت عن الإجابة عليها، ويعود السبب لما يلي:

أوّلاً. إغفال دور الدين في هداية البشر وتكاملهم وتربيتهم.

ثانياً. عدم التنويه إلى أهداف الدين الغائيّة وهدف الولاية على الإنسان.

إنّ الرأي المختار يرى أن نزول الدين على الإنسان هو لهدايته وتوجيهه كي يتمكّن من تحقيق التكامل الشامل، بينما بقيت «غاية الدين»، في تعريف مؤلّفي الكتاب، مجهولةً، وتُرِك سؤال «سبب الدين» بلا إجابة، ناهيك عن الشطط في تحليل قضيّة «كيفيّة الدين».

لذا، من المنطقيّ أكثر قبول مبدأ وجود تمايز جوهريّ بين كلٍّ من الدين والمذاهب الوضعيّة، ليقودنا ذلك، كلّ مرّة، نحو تعريف آخر. ولعلّ من المناسب، في هذا السياق، مطالعة تعريف الدين الذي طرحه كاتب المقال في دراسته «الدين في معرض الآراء»؛ حيث يتناول بالنقد الإجماليّ للآراء الكلاميّة والاجتماعيّة والرؤى النظريّة والشهوديّة والنفسيّة التي تتناول مفهوم الدين، ليقول:

«الدين منظومة حقائق متّسقة ومتماهية عن: الأنظمة الفكريّة (العقائد والمعارف)، القيميّة (القوانين والأحكام) والتربويّة (التوجيهات الأخلاقيّة والاجتماعيّة) التي أنزلها الله لهداية البشر في مسار التكامل الإلهيّ الشامل في نطاق الجوانب الفرديّة والاجتماعيّة والتاريخيّة» [حسيني، 1376: 52].

[1] - للاطّلاع أكثر على مبدأ ترابط الدين بالإنسان، ناس، 1372: 3؛ هيوم، 1387: 28.

يختلف ذلك التعريف، من عدّة نواحٍ، عن التعريف المنقول في الكتاب المذكور؛ فقد التزم، في الحقيقة، بالملاحظات الستّ المستوحاة من المقاربة المنهجيّة، وسيساعد استعراض المبادئ التالية في توضيح وجوه التمايز بينهما:

1. استيعاب الدين للعناصر الثلاثة المتمثّلة في منظومات الفكر (الرؤية) والإحساس (القيمة) والممارسة (الفعل).

2. أصل الاتّساق بين عناصر الدين البنيويّة.

3. التأكيد على مفهوم تناسق عناصر الدين الثلاثيّة (تحديد موضع ودور كل منظومة فرعيّة ضمن النظام الأشمل).

4. موضوع الدين المتجسّد في مجموعة الحقائق الملموسة (لا مجرّد مجموعة القضايا الذهنيّة).

5. التركيز على مجالات الدين الثلاثة: الفرد والمجتمع والتاريخ.

6. المنشأ الإلهيّ للدين.

7. الهدف الغائيّ للدين.

8. وظيفة الدين في هداية الإنسان وتوجيهه.

النتيجة

يعدّ سبر مفهوم الدين وتعريفه من أهمّ قضايا فلسفة الدين؛ إذ ما أكثر التعاريف التي ذكرها المتخصّصون والعلماء من شتّى الاتّجاهات والمدارس الفكريّة في كتب البحث الدينيّ وفلسفة الدين! بل يمكن التجرّؤ والقول بتعدّد تعاريف الدين ومفاهيمه على عدد الخلائق[1].

ولا يكمن تجاوز ذلك التحدّي في مجرّد العودة إلى الأديان واستكشاف وجوه الاشتراك بينها، بل بتجنّب الدخول في دائرة الإجمال والعموميّات في تقديم تعاريف عن الدين والتي لا تساعد أبداً في رسم حدود بين نطاقات المصطلحات ومنع

[1] - «لقد تدفّق سيل هائل من تعاريف الدين في الغرب طوال التاريخ حتى صار من المستحيل تقديم قائمة ولو ناقصة عنها» إسمارت، 1389: 185؛ وكذلك، هيوم، 1372: 22 - 23.

التداخل بينها. في المقابل، يجب اتّخاذ سبيل المقاربة المنهجيّة لطرق باب تعريف مفهوم الدين، والتركيز على بيان أصول التعاريف الممنهجة وقواعدها، بدلَ التخبّط في البحث عن تعاريف قطعيّة.

إذاً، يمكن التوصّل إلى تعاريف أكمل وإكمال التعاريف السابقة من خلال تبنّي مثل تلك المقاربة وتحديد ضوابط تعريف الدين الممنهجة؛ ما يفرز منطقيّاً حصيلةً تتجاوز مجرّد تقديم تعريف نهائيّ وقطع الطريق على باقي التعاريف، لتجعلنا نتعامل مع منظومة تعاريف تسهم في التوصّل إلى تعريف جامع ومانع، فضلاً عن وضعها في سياق يشكّل بداية بلوغ تعاريف أكمل مع الزمن، ما يشير إلى امتلاك الأسلوب المنهجيّ خصوصيّاته التي تميّزه عن الأساليب الدوغمائيّة.

لا يمكن الوصول إلى تعريف جامع ومانع عن مفهوم الدين، إلا من خلال البدء بسبر قواعد تعريف المصطلح العلميّ متعدّد الجوانب وضوابطه، ويبدو أنّ كافّة التعاريف الموجودة في هذا الحقل ركّزت اهتمامها على جانب أو جوانب من المصطلح وفق قواعد أو أصول للتعريف جعلت معياراً وركائزاً لتلك الجوانب فقط والتغاضي عن باقي الأبعاد الأخرى.

في ضوء ذلك، لعلّ خوض غمار فلسفة تعريف المفاهيم والألفاظ ووضع قواعد منطقيّة وعقلانيّة هو الأسلوب الأنجع للخروج من أزمة «اضطراب التعاريف» في مجال العلوم الإنسانيّة.

المصادر

1. آشوري، داريوش (1389)، تعاريف الثقافة ومفهومها، فارسي، طهران: آكاه.
2. إدغار، أندرو وبيتر سجفيك (1388)، مفاهيم أساسيّة في النظريّة الثقافيّة، بمشاركة مجموعة من الكتّاب، طهران: مكتب التخطيط الاجتماعيّ والدراسات الثقافيّة ومجمع الدراسات الثقافيّة والاجتماعيّة.
3. إستيس، والتر ترنس (1390)، الدين ورؤية جديدة، ترجمة أحمد رضا جليلي، طهران: حكمت.
4. إسمارت، نينان (1389)، البحث الدينيّ، ترجمة سيد سعيد رضا منتظري وأحمد شاكر نجاد، قم: أديان.
5. إليادة، ميرتشا (تنقيح) (1374)، الثقافة والدين، مجموعة مترجمين بإشراف بهاء الدين خرمشاهي، طهران: طرح نو.
6. باقري، خسرو (1389)، اتّجاهات البحث ومناهجه في فلسفة التعليم والتربية، بالتعاون مع نرجس سجادية وطيبة توسلي، طهران: مجمع الدراسات الثقافيّة والاجتماعيّة.
7. بترسون، مايكل وآخرون (1377)، العقل والعقيدة الدينيّة، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران: طرح نو.
8. برادفوت، فيم (1377)، التجربة الدينيّة، ترجمة عباس يزداني، قم: مؤسسة طه الثقافية.
9. بلنت، ريموند (1386)، هيغل، حول الفلسفة، ترجمة أكبر معصوم بيكي، طهران: آگه.
10. بهلوان، جنكيز (1388)، الثقافة والحضارة، طهران: نشر ني.
11. بيروز، غلام رضا (1387)، «نقد جديد في بوتقة النقد اعتماداً على الرؤية المنهجيّة»، المجلّة العلميّة لكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بمشهد، العدد 160.
12. الجرجانيّ، مير سيد شريف (1377)، تعريفات، معجم مصطلحات المعارف الإسلاميّة، ترجمة حسن سيد عرب وسيما نور بخش، طهران: فرزان روز.
13. جلالي مقدم، مسعود (1379)، مدخل إلى علم اجتماع الدين وآراء أعلام علم اجتماع الدين، طهران: نشر مركز.
14. حسيني، سيد حسين (1376)، «دين در بستر ديدگاه ها [الدين في معرض الآراء]»، مجلة معرفت، العدد 20.
15. حسيني، سيد حسن (1390)، «بازى هاى مفهومى وتحول در علوم انسانى [الألعاب المفهوميّة وتطوّر العلوم الإنسانية]»، مقالة مقدّمة لمؤتمر العلوم الإنسانية الوطني (غير منشورة).
16. خرسندي طاسكوه، علي(1387)، خطاب المعرفة الوسيطة: معرفة الأنواع، مرتكزات نظرية لمناهج العمل في التعليم العالي، طهران: مجمع الدراسات الثقافيّة والاجتماعيّة.
17. خندان، سيد علي أصغر (1376)، المنطق التطبيقي، طهران: سمت؛ قم: مؤسسة طه الثقافية.
18. خونساري، محمد (1376)، معجم المصطلحات المنطقية مع مرادفاتها الفرنسية والإنجليزية، طهران: مجمع الدراسات الثقافيّة والاجتماعيّة.
19. دانش، جابر (1386)، علم اجتماع الدين، طهران: دفتر نشر معارف.
20. داوري أردكاني، رضا (1390)، الفنّ والحقيقة مع ملحق فيتغنشتاين المفكّر اللّغويّ، طهران: رستا.
21. داوري، رضا (1379)، حول العلم، طهران: هرمس.
22. ديلتاي، فيلهلم (1383)، جوهر الفلسفة، ترجمة حسن رحماني، قم: جامعة مفيد.
23. سالاري فر، محمد رضا، مسعود أذربيجاني وعباس رحيمي نجاد (1384)، «المباني النظرية للمعايير الدينية، خلاصة مقالات مؤتمر المرتكزات النظرية وتقييم المعايير الدينية نفسياً»، قم: مركز دراسات الحوزة والجامعة؛ طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، دفتر طرح ملّي.
24. صليبا، جميل (1370)، معجم مصطلحات الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ترجمة كاظم برك نيسي وصادق سجادي، طهران: انتشار.
25. فرامرز قراملكي، أحد (1383)، أصول البحث العلمي ومهاراته في نطاق الدراسات الدينية، قم: الحوزة العلمية، مركز مديريت.

26. فرشاد، مهدي (1362)، الرؤية المنهجية، طهران: أمير كبير.
27. فرشاد، مهدي (1368)، العرفان الإيراني والرؤية المنهجية، طهران: بلخ.
28. كريلنغ، إي. بي (1388)، فيتغنشتاين، ترجمة أبو الفضل حقيري، طهران: بصيرت.
29. مجتهدي، كريم (1383)، الروح ظاهراتياً عند هيغل، طهران: علمي وفرهنگی.
30. مورن، إدغار (1379)، مدخل إلى الفكر التعقيديّ، ترجمة أفشين جهانديدة، طهران: نشر ني.
31. مورن، إدغار، راؤول موتا وإميليو روخر سيفرانا (1387)، الفكر التعقيدي وأسلوب التعلّم في العصر المكوكب، ترجمة محمد يمني دوزي سرخابي، طهران: مجمع الدراسات الثقافيّة والاجتماعيّة.
32. ناس، جون (1372)، تاريخ الأديان الشامل، ترجمة علي أصغر حكمت، طهران: هيئة نشر وتعليم الثورة الإسلامية.
33. نراقي، أحمد (1378)، رسالة حول الدين: نموذج تحليل الإيمان الإبراهيمي، طهران: طرح نو.
34. هاسبرس، جون (1379)، مدخل إلى التحليل الفلسفي، ترجمة موسى أكرمي، طهران: طرح نو.
35. هاميلتون، مالكوم (1387)، علم اجتماع الدين، ترجمة محسن ثلاثي، طهران: ثالث.
36. هيك، جون (1376)، فلسفة الدين، ترجمة بهزاد سالكي، طهران: الهدى.
37. هيوم، ديفيد (1387)، تاريخ الدين الطبيعي، ترجمة حميد عنايت، طهران: خوارزمي.
38. هيوم، روبرت إرنست (1372)، أديان العالم الحيّة، ترجمة الدكتور عبد الرحيم گواهي، طهران: دفتر نشر الثقافة الإسلامية.
39. فيلم، جون بول (1377)، علم اجتماع الأديان، ترجمة الدكتور عبد الرحيم گواهي، طهران: مؤسسة تبيان الثقافية للنشر.
40. Bertalanffy, Ludwig Von (1950). "an outline of general system theory", vol. 1, No. 2.
41. مصادر أخرى
42. إليادة، ميرتشا (1373)، البحث الديني، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران: مجمع بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.
43. جوادي آملي، عبد الله (1381)، الدين، قم: إسراء.
44. شجاعي زند، علي رضا (1388)، علم اجتماع الدين، طهران: نشر ني.

دراسة الأديان
في السنوات الخمسين الماضية

غريغوري ألِس [1] [2]

محور البحث في هذه المقالة دراسة هو بيان واقع الأديان في إطارٍ تأريخي، وفي هذا السياق ضمّنها الكاتب معلومات متنوّعة حول تأريخ دراسة الأديان، ولكن بما أنّه مسيحي العقيدة فقد تجاهل الدور الذي لعبته النشاطات التبشيرية والتوجّهات الفكرية التنصيرية للعلماء والمفكّرين الغربيين في هذا المضمار، وربّما يكون هذا التجاهل عمداً أو سهواً؛ في حين نجده سلّط الضوء على دور السياسة على هذا الصعيد.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كاتب المقالة ذكر كمّاً كبيراً من المعلومات التي نشرتها شتّى مراكز البحث العلمي في مختلف البلدان وبما فيها تلك المراكز غير الشهيرة، إلا أنّه لم يتطرّق إلى مساعي العلماء المسلمين في هذا المجال والتي نشرت من قبل شتّى مراكز البحث العلمي الإسلامية للفريقين شيعةً وسنّةً، رغم أنّ العديد منها كان له تأثيرٌ بالغٌ على نظريات العلماء الغربيين الدينية نظراً لاشتماله على معلوماتٍ توضّح معالم المواضيع التخصّصية والنظريات الإسلامية؛ ولكن مع ذلك فالمعلومات التأريخية المذكورة في هذه المقالة حول الشخصيات والمؤسّسات والمعاهد والمراكز العلمية يمكن أن تُعتمد في الدراسات والبحوث العلمية التي تجرى في هذا الصدد.

المحرر

[1] - الفصل الثالث من كتاب بعنوان: The Routledge Companion to the Study of Religion؛ حرره: John Hinnells؛ تأليف: Gregory Alles.

ترجمة: طارق عسيلي

[2] - Gregory Alles.

إن دراسة الدين، بأحد معانيها، قديمة قدم الدين ذاته، أو على الأقل بدأت عندما نظر البشر الأُوَل إلى جيرانهم، أو إلى أنفسهم، وتساءلوا عن حقيقة الفعل الذي مارسوه وسُمّي ديناً فيما بعد. وبمعنىً آخر، وفي معظم أجزاء العالم، فإن دراسة الدين بالمعنى المحدود والأكثر تقنيةً، أي بمعنى الدراسة غير اللاهوتية للدين في سياق الدراسات العليا، لم تبدأ بشكل جدّي إلا بعد الحرب العالمية الثانية. في هذه الفترة، توسعت الدراسات الأكاديمية جداً في أوروبا، التي كان لها تراث عريق لكنه كان متواضعاً. أما في المناطق التي كان لها تراث في تعليم اللاهوت، مثل شمال أميركا والمستعمرات الأفريقية، فقد شكّل التطوّر الذي حصل في دراسة الأديان تحولاً كبيراً في المعرفة، من دراسة العالم من خلال رؤية شكلتها المعتقدات الدينية إلى دراسته من خلال رؤية تشكلت من خلال تعدّد وجهات النظر، واللايقين الديني، أو الطبيعانية المعادية للدين، وعادةً من خلال مزيج غير متوازن من الثلاثة. إن التحوّل لا يرضي كل الناس إلا نادراً. ففي أجزاء أخرى من العالم، مثل شرق آسيا، اقتضى التحوّل بناء مشروع أكاديمي يُعنى بمقولة مستوردة من الخارج هي «الدين».

رغم أن البداية الجدية لتدويل وانتشار دراسة الأديان كانت بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن التحديد الدقيق لنقطة البداية متعذّر. ما يبيّنه هذا البحث أن الدراسة الأكاديمية للأديان كان لها تاريخ وما قبل - تاريخ طويل في أوروبا، وأن الحركة العالمية لدراسة الأديان أكاديمياً لم يكن لها مؤسّس واحد ولا لحظة تأسيسية. لكن الواضح أنه عندما أعيد بناء اليابان وأوروبا، وعندما تخلّت أوروبا عن مستعمراتها، وعندما حاولت دول أخرى في العالم إدارة حكوماتها الذاتية، وعندما قسّمت الحرب الباردة العالم بين قوّتين عظميين، ثم ثلاث قوى فيما بعد، تتنافس على السلطة وهي: الولايات المتحدة، والاتحاد السوفييتي، وجمهورية الصين الشعبية، حينها أسّست الجامعات والكليات في أجزاء كثيرة من العالم برامج لدراسة الأديان.

لقد أصبح، من وجهة نظر التاريخ، بالإمكان تقدير الأسبق بين هذه الأحداث. فالأهمية الدائمة - الأهمية التي تجعل الناس في المراحل اللاحقة يريدون تذكر الأحداث ونقلها للأجيال اللاحقة كتاريخ – لن تظهر إلا بعد أن تظهر هذه المراحل

اللاحقة إلى الوجود. في الوقت نفسه، لا ينبغي للمرء أن يتجاهلها حتى لو كان فيها إغراء للأجيال اللاحقة بالتخلّي عن بعض التطورات باعتبارها رجعيةً. إن هذه الحركات هي التي تشكل دراسة الأديان راهناً.

الدراسة السياقية للدين

ربما كان هناك مجموعة من الأسباب لانتشار وتدويل الدراسات الدينية بعد الحرب العالمية الثانية. وبالفعل فقد كان بعضها عالمياً في نطاقه.

فأحد الأسباب كان التزايد الكبير في عدد سكان العالم والتعليم في المرحلة الثالثة. فقد كان عدد سكان العالم في عام 1900 1.65 مليار نسمة. وبلغ في عام 1950 ملياران ونصف؛ ثم صار في حلول عام 1999 ستة مليارات تقريباً. وينبغي، في حال بقاء كل العوامل ثابتةً، أن يكون عدد الباحثين الذين يدرسون الأديان في العالم قد ازداد أربعة أضعاف خلال القرن العشرين، وأغلب الزيادة حصلت بعد الحرب العالمية الثانية. لكن العوامل الأخرى لم تبقَ ثابتةً. فبعد الحرب العالمية الثانية تحوّلت البلدان في أوروبا وفي الشتات الأوروبي بشكل عام من الجامعات النخبوية إلى الجامعات الشعبية، وهكذا أتاحت لنسبة مئوية أعلى من مواطنيها الوصول إلى الدراسات العليا والعمل في مجالها. أضف إلى ذلك، في العالم الخارج من الاستعمار وفي الدول التي تحاول البرهنة على قابلية الأيديولوجيا السياسية البديلة للحياة، مثل جمهورية الصين الشعبية، أتاح تأسيس وإنشاء مؤسسات التعليم الثالثي للحكومات بالمخاطرة بادعاء الجودة. (إنها حكومة رعت نظام جامعات ومعاهد تستحقّ الولاء والاحترام. في هذه الظروف حتى حقل الدراسة الذي يخسر مقداراً معتدلاً من حصة السوق سيتّسع في الواقع).

لكن هذه الإحصاءات المنفردة لا تفسّر انتشار وتدويل دراسة الأديان بعد الحرب العالمية الثانية. فقد يكون للتطورات التكنولوجية والثقافية العالمية المهمة دور مهم أيضاً. ويمكن للمرء أن يذكر من هذه التطوّرات عوامل البنية التحتية مثل استحداث طائرات الشحن في أواخر خمسينات القرن الماضي de Havilland Comet-4 و

Boeing 707 الأكثر نجاحاً في تشرين الأول عام 1958 وDouglas DC-8 في أيلول عام 1959، وإطلاق أقمار الاتصالات الصناعية Sputnik-I في تشرين الأول عام 1957، وProject SCORE في كانون الأول عام 1958، وتلستار[1] تموز عام 1962. كما أتاحت طائرات النقل التجارية وصول عدد كبير من الناس، ومنهم الباحثون، إلى أجزاء بعيدة من العالم. وأتاحت الأقمار الصناعية بثّ الرسائل الصوتية والمرئية إلى جميع أرجاء العالم. وكان لهما تأثير في تحفيز الفضول حول استكشاف الأماكن الأخرى، وهذا ما أدّى إلى طلب المعرفة حول الأديان والموضوعات الأخرى، وإلى تأمين وسائل سهلة المنال لتلبية هذا الطلب. على الأقل كان لها تأثير في بعض الناس، لتحجيم الولاءات المحددة محلياً، ومنها تأكيد المزاعم الحصرية للحقيقة الدينية المرتبطة بالمقاربات اللاهوتية التقليدية[2]. بالنسبة للتعدديين، فإن البرامج الفضائية عام 1960 وبداية السبعينات وبشكل خاص الصور الكاملة للأرض التي صورتها أبولو 17 عام 1972 زودت بأيقونات بصرية. وهناك بعض الأدلة على أن أحداث الهولوكوست والحرب العالمية الثانية ذاتها صنعت تعريفات محدودة للحقيقة التي يبدو أن الوصول إليها في السياق الأكاديمي أكثر صعوبةً.

بالإضافة إلى العوامل العالمية، ربما ساهمت العوامل المحلية في تزايد حجم دراسة الأديان، وكذلك التحول في التركيز عليها في أجزاء مختلفة من العالم. فمثلاً في خمسينات القرن الماضي خلال الحرب الباردة ضد الشيوعية الملحدة، وفي بعض الدوائر التعددية الدينية، أصبح دراسة الدين علامةً على هوية الولايات المتحدة (وبشكل ملحوظ، كان لدراسة الدين مسارات مختلفة جداً في بعض الدول الخاضعة للاتحاد السوفييتي). ففي عام 1963 لحظت المحكمة العليا الأميركية في أحد قراراتها أن المؤسسات الحكومية ورغم عدم استطاعها تعليم التلاميذ أن يكونوا متديّنين، فإن بمقدورها وربما يجب عليها أن تدرّس التلاميذ عن الدين. وعندما اشتدّت حرب

[1] - Telstar.

[2] - لقد تخلى اللاهوتيون الليبراليون عن هذا الادعاءات الحصرية، في حين بقي آخرون يشددون على تراثهم الديني التقليدي، كما بدأوا يفعلون عام 1970.

فيتنام واشتدت المعارضة الشعبية لها، تزايد الاهتمام بالأديان الآسيوية، لأن تجربة الحرب وما تلاها وفّرت تواصلاً أكثر حميميةً بما كان يبدو أدياناً غريبة (تأمل تأثير التضحية بالذات لتتش كوانغ دك[1] في 11 حزيران 1963). كما تزايد هذا الاهتمام لأن بعض الأديان مثل البوذية والهندوسية يمكن أن تتعزّز كبدائل للمسيحية التي تبدو مختنقةً وتميل إلى الحرب. ففي عام 1965، غيّرت الولايات المتحدة قوانين الهجرة، وسمحت لعدد محدود من الآسيويين الذين سبق حظرهم، بالدخول إلى البلد، وهذا ما أدّى في النهاية إلى تشكيل ديموغرافيا دينية جديدة.

الانتشار والتدويل[2]

وكذلك تآلفت هذه العوامل وغيرها في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية لتخلق تحوّلاً عاماً نحو فهم أكثر تعددية للدراسات الدينية، وكذلك لتأسيس مراكز ووحدات أكاديمية جديدة. حتى أواخر ستينات القرن الماضي، بدأ عدد من الجامعات العامة بتأسيس وحدات أكاديمية لها، كان أهمّها قسم الدراسات الدينية في جامعة سانتا بربارة في كاليفورنيا التي تأسست عام 1964. ورغم إعلان فردريك ماكس مولر[3] (1867) عن ولادة علم الدين أثناء عمله في جامعة أوكسفورد، فإن المملكة المتحدة كانت تفتقر لوحدات أكاديمية متخصصة في دراسته. وقد تغيّر هذا أيضاً عندما بدأت بريطانيا بتأسيس هذه البرامج، خصوصاً في جامعاتها الجديدة. الطريقة كانت متّبعة من نينيان سمارت[4] الذي أسس القسم البريطاني الأول للدراسات الدينية في جامعة لانكاستر[5] عام 1967. وقبل ذلك في عام 1960 توسّع القسم الخامس (العلوم الدينية) في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس ليشمل 29 كرسياً، حيث تضاعف حجمها لتصبح أكبر وحدة منفردة مخصصة لدراسة الأديان في أوروبا. أمّا في التوجّه، فقد عملت إدارتها على أن تكون على المستويين التاريخي والفلسفي

[1] - Quang DucThich.

[2] - For specific information in this section, readers might consult the various chapters of Gregory D. Alles, ed., Religious Studies: A Global View (London: Routledge, 2008).

[3] - Friedrich Max Muller.

[4] - Ninian Smart.

[5] - Lancaster.

أكثر دقةً مما عليه الحال عادة في أقسام الدراسات الدينية في البلدان الأخرى.

وعلى المقلب الآخر من الأرض الأوراسية، أسست جمهورية الصين الشعبية معهد أديان العالم في بكين عام 1964، رغم أن الثورة الثقافية (1966 - 1967) عطّلت عمله بشكل خطير. وفي كوريا واليابان تمّ تشجيع دراسة الأديان من خلال التعيينات الأكاديمية وتأسيس وحدات أكاديمية جديدة، مثل كرسي الدراسات الدينية في جامعة تسوكوبا التي تمّ تأسيسها عام 1973. وفي نيوزيلندا أسست جامعة أوتاغو كرسياً لفينومينولوجيا الدين عام 1966؛ كما أسّست جامعة فيكتوريا في ولينغتون كرسياً للدراسات الدينية عام 1971. وأسّست جامعتا كوينزلان وسدني في أوستراليا كلّيات لدراسة الأديان في عامي 1974 و1977 على التوالي. وفي الوقت عينه تأسس في أفريقيا، خصوصاً في الأجزاء التي كانت خاضعةً للحكم البريطاني سابقاً، برامج في الدراسات الدينية أثناء تأسيس الجامعات الوطنية في البلدان الأفريقية المستقلة حديثاً. وكانت نيجيريا وما زالت ناشطةً بشكل خاص في دراسة الأديان، إذ بدأت بتأسيس قسم للدراسات الدينية في جامعة أبوجا عام 1949. إضافة إلى الأساتذة الجامعيين المحليين استفادت البرامج الدينية في الدراسات الدينية من خدمات عدد من العلماء الكبار من أصول أوربية وبدرجة أقل من أصول شمال أميركية مثل جفري بارندر[1] وج. غ. بلتفو[2] وجيمس كوكس[3] وروزلند[4] ودايفد تشدستر[5].

شملت المؤسسات التعليمية أكثر من وحدات في الجامعات، فقد شملت أيضاً جمعيات متخصّصةً ومؤسّسات أخرى تسهّل التواصل العلمي والبحثي. رسمت هذه المؤسّسات أيضاً خارطةً لتطوير الدراسات الدينية خلال السنوات الخمسين الماضية. وكان من بين الجمعيات الجديدة المتخصصة بعد الحرب العالمية الثانية «الرابطة العالمية لتاريخ الأديان» (تأسست عام 1950) التي

[1] - Geoffrey Parrinder.

[2] - j. G. Platvoe.

[3] - james Cox.

[4] - Rosalind Hackett.

[5] - David Chidester.

تلت (وفي بعض الحالات سبقت) تأسيس الروابط القومية في عدد من البلدان الأوروبية، و«الأكاديمية الأميركية لدراسة الدين» (وهو الاسم الجديد الذي أعطي للرابطة القومية لمرشدي الكتاب المقدّس عام 1963)، و«الرابطة الكورية للدراسات الدينية» (1970) التي تمّ إحياؤها مؤخراً باسم «الرابطة الكورية لدراسة تاريخ الأديان»، و«جمعية دراسة علم اجتماع الدين» (وهي جمعية يابانية تأسست عام 1975، و«الجمعية اليابانية للدراسات الدينية» (التي تأسست عام 1930)؛ و«الرابطة الأوسترالية لدراسة الدين» (1975)، و«الرابطة النيوزيلاندية لدراسة الدين» (1978)، و«الرابطة الصينية للدراسات الدينية» (1979)، و«الرابطة الأفريقية لدراسة الدين» (1992)؛ وكذلك ظهر عدد من الصحف اليومية، سنسمّي عدداً قليلاً منها:

Numen (journal of the IAHR, 195 4، ، وPrzeglad Religiaznawczy (Poland, 1957))، وHistory of Religions في الولايات المتحدة عام 1961، و Tcrnenas (Finland, 1965)، وJournal of Religion in Africa, Religion en Afrique (Africa, 1967)، وReligion(UK and North America, 1971)، و Japanese Journal of religious studies (اليابان، 1974)، وShijie Zangjiaa Yanjiu (الصين، 1979)، وjongkio Yeongo (كوريا، 1986)، Journal for the Study of Religion (جنوب أفريقيا، 1988)، وMethod and Theory in the Study of Religion (شمال أميركا، 1989)، Zeitschriit fur Religionswissenschaf (ألمانيا، 1993)، وReligio. Revue Pro Religionistiku (جمهورية تشيكيا، 1993)، وArchaevs: Studies in the History of Religions (رومانيا، 1997)، وBandue (إسبانيا، 2007).

المجال لا يسمح لنا أن نذكر سلاسل الكتب الكثيرة، والكتب التعليمية، والأعمال المرجعية، والمقتطفات الأدبية التي ظهرت، لكن يمكننا أن نشير إلى نشر طبعتين من أكبر موسوعتين للدين - في تلك المرحلة - في الماضي والحاضر:

- Religion in Geschichte und Gegemwart (1957 - 1965, 1998 - 2005).

- The Encyclopedia of religion (1987 - 2005).

لا يسعنا القول إن الدراسات الدينية نشأت بعد الحرب العالمية الثانية في جميع أرجاء العالم على الوتيرة نفسها، ففي مناطق النفوذ السوفييتي، كانت الدراسات الدينية خاضعةً لضغط سياسي كبير، لذلك بادر بعض الباحثين مثل كرت رودلف[1] المتخصص بالغنوصية والمندائية في جامعة لابتزغ[2] بالهجرة إلى الغرب. ثم برزت منذ سقوط الشيوعية الأوروبية برامج ناشطة في الدراسات الدينية في أماكن مثل جمهورية تشيكيا، هنغاريا، وبلغاريا ورومانيا، وهناك بدايات حديثة واعدة في روسيا نفسها.

وناهيك عن إسرائيل، ما زالت الجامعات في الشرق الأوسط تعمل على تدريس اللاهوت أو بالأحرى الشريعة الإسلامية رغم نشوء بعض الدراسات الدينية غير اللاهوتية في بعض البلدان، مثل تركيا.

أما في جنوب أميركا، فإن بعض الوحدات الأكاديمية مثل التاريخ، والأنثروبولوجيا، والسوسيولوجيا، وعلم النفس، تدرس بشكل عام الأديان المحلية. وهناك في شرق آسيا برامج قليلة جداً للدراسات الدينية، لكن علم الاجتماع، الذي أدخل إلى الجامعات الهندية في الستينات من القرن الماضي أنتج أعمالاً أكاديمية في غاية الروعة حول الدين مثل أعمال ت. ن. مادن[3].

البدايات النظرية

رغم الامتداد الجغرافي الواسع لدراسة الدين، فإن إدارة العمل النظري في هذا المجال قامت به البلدان المرتبطة بالشتات الأوروبي. لكن هذا لا يعني أن ذوي الأصول الغرب-أوروبية كانوا المؤثرين الوحيدين نظرياً. فقد كان هناك تأثير مسيطر في الجزء الأول من المرحلة التي ندرسه في «مدرسة شيكاغو» المرتبطة في الأساس بأسماء ثلاثة أساتذة في جامعة شيكاغو لم يكن أي منهم أوروبي غربي بالمعنى العام

[1] - Kurt Rudolph.

[2] - Leipzig.

[3] - T. N. Madan, 1976, 2004, 2006.

للاصطلاح، وهم جوزف م. كيتاغاوا[1]، وتشرلز هـ. يونغ[2]، ومارسيا إلياد[3].

عرّف الباحث الروماني المولد، مرسيا إلياد، دراسة الأديان، بطرق عدّة طوال المرحلة التي ندرسها. وهذا صحيح بالنسبة للمعجبين به ولكثير من منتقديه الذين تفاعلوا من خلال كتاباتهم التي تتناقض بشكل مقصود مع كتاباته. ورغم أن اسم إلياد مرتبط بشكل مباشر باسم «تاريخ الأديان» إلا أن التسمية كانت بمعنىً ما أثراً من المصطلحات الرومانية والفرنسية وكذلك من المصطلحات القديمة في جامعة شيكاغو.

إلى جانب التاريخ، ربمّا مثّل فكر إيلياد آخر ازدهار كبير لعلم ظاهريات الدين. فبرفضه للمقاربات التي سعت لتفسير الدين عن طريق ربطه بما ليس ديناً، مثل المجتمع والنفس البشرية، حاول تطوير ما يسمّيه علم تشكّل المقدس (مورفولوجيا المقدّس). وهذا يعني أنه أراد تحديد الأشكال الأساسية التي أظهر المقدس نفسه فيها في الوعي الإنساني. لذا كان مهتماً بشكل خاص في نشأة الكون (أساطير الأصل)وإعادة تشريعها من خلال الطقوس، التي فسّرها كمحاولة للعودة إلى زمن الأصول والعيش في جوار قريب من المقدس. طوّر هذه الأفكار بشكل كامل في نماذج في مقارنة الأديان[4] (1949b: Eng. trans. 1958)، وخرافة العود الأبدي[5] (I 949a: Eng. trans. 1954)، ثم كررها بلا ملل في سلسلة من الكتب الرائجة، وكان أيضاً معروفاً بشكل خاص بدراساته لليوغا (1954؛ الترجمة الإنكليزية 1958) والشامانية (الترجمة الإنكليزية، 1954).

كان لنينيان سمارت[6] (1927-2001) خلفية مختلفة ومقاربة مختلفة في دراسة الدين. كما أنه شغل مجالاً مختلفاً من التأثير. فهو رجل اسكوتلنيدي قرأ الفلسفة والكتب الكلاسيكية في أوكسفورد، كما أشرنا سابقاً، وأسّس قسم الدراسات الدينية

[1] - Joseph M. Kitagawa.

[2] - Charles H. Long.

[3] - Mircea Eliade, 1907- 1986.

[4] - Patterns in Comparative Religion.

[5] - The Myth of the Eternal Return.

[6] - Ninian Smart.

في جامعة لانكستر عام 1967. وفي نهاية المطاف تبوّأ مركزاً في الولايات المتحدة في جامعة سانتا بربارة في كاليفورنيا. وبينما يمكن قراءة فكرة إيلياد أن المقدّس يتجلّى كبنية للوعي الإنساني بمعنى ملتزم دينياً، أكّد سمارت (1973) أن فلاسفة الدين بحاجة إلى تبنّي لا أدرية منهجية، فبوصفهم فلاسفة دين ينبغي أن يكونوا حياديين في مسألة الحقيقة الدينية. وبدل تطوير نظرية حاسمة حول المضمون الديني، كما فعل إلياد، حدد سمارت ستة ثم سبعة أبعاد مقوّمة للدين: بُعد تعليمي، وبُعد منهجي، وبُعد أخلاقي، وبُعد طقسي، وبُعد اختباري، وبُعد مؤسسي، وبُعد مادي. كما اشتهر بإبرازه لوجه الشبه بين الماركسية، مثلاً، وكثير من الأديان التقليدية، وأشار إلى أن دراسة الأديان ما هي إلا دراسة للرؤى الكونية (Smart 1983). وكان كما كان إيلياد معمِّمًا لكن في مجال أوسع من وسائل الإعلام. المثل البارز هو سلسلة «البحث المسهب»[1] على محطة (BBC Smart 1977).

أمّا الشخصية الأخيرة التي توقّعت كثيراً من الأعمال في دراسة الأديان التي تلت، كان الكندي (1916 – 2001) Wilfred Cantwell Smith، الذي كان أستاذاً في هارفرد وغيرها من الجامعات. وهو متخصّص في الدراسات الإسلامية، درّس في لاهور قبل استقلال باكستان. لقد حقّق سمث بطريقة نقدية في المقولة الأساسية التي ترتكز علها الدراسات الدينية، وهي «الدين»، وأكّد على أن هذا المصطلح هو اختراع حديث لا يتناسب مع ما تأسس أمبريقياً خلال معظم التاريخ الإنساني، ونصح باستبداله بمصطلح «الإيمان» و«التراث التراكمي». بالإضافة إلى أنه اعترض على تجسيد ذهنية «نحن» و«هم» التي رأى أنها تشكّل الأساس لدراسة الدين. كما تصوّر زمناً يجتمع فيه سكان العالم معاً ويتحاورون حول أنفسهم. إذا دافع سمارت عن لاأدرية منهجية وإيلياد زود بعبارة جليلة حول المحتوى الذي يشكّل أساساً لكل الأديان، فإن سمث قدّم مقاربةً مختلفةً وفي النهاية دفع باتجاه تأسيس لاهوت عالمي(1981).

لم يكن المفكّرون الثلاث هؤلاء الروّاد الوحيدين في دراسة الأديان في بداية المرحلة التي ندرسها. بل كان يوجد عدد كبير من الباحثين المهمين كذلك. فعلى

[1] - The Long Search.

سبيل المثال، الذين قدموا دراسات فلسفية وتاريخية دقيقة ساهموا بالقدر نفسه أو أكثر من المواد لدراسة الدين مما قدمه هؤلاء المفكّرون الثلاثة. يمكننا تسمية بعض هؤلاء الباحثين: هيديو كيشيموتو[1] (1903 – 1964)، وإشيرو هو. ري[2] (1910 – 1974) في اليابان، ب. ف. كاين[3] (1880 – 1972) في الهند، ورافائيل بيتازوني[4] (1883 – 1559) في إيطاليا، وأني ماري شيمل[5] (1922 – 2003) في ألمانيا، وهنري تشارلز بويح[6] (1902 – 1986) ومارسيل سيمون[7] (1907 – 1986) في فرنسا، وس. ج. برادن[8] (1907 – 1917) في المملكة المتحدة، وأكوت ببيتك[9] (1931 – 1982) في أوغندا المعروف عموماً بمساهماته في الأدب ولكنه مهم بمساهماته في دراسة التراث الديني الأفريقي. لكن بروز المؤسسات التي كان إلياد[10] (Paris, Chicago) وسمث[11] (Lancaster, Santa Barbara) وسمارت[12] (Harvard, Dalhousie) مرتبطين بها أعطتهم أهميةً منقطعة النظير لفلاسفة الدين الذين طمحوا لأن يكونوا أكثر من فلاسفة لغة أو مؤرّخين بأدق المعاني لهذه الكلمات. لقد خدموا في تحديد ثلاث وحدات فرعية كبرى في دراسة الأديان.

إعادة نظر

وفّر هؤلاء الأعلام، إلياد وسمارت وسمث، نقطة البداية لدراسة الأديان خلال السنوات الخمسين الماضية. لكن الصادم هو مدى قلّة العمل الذي أُنجز وساهم بشكل مباشر في تطوير أعمالهم. كانت الاتجاهات النظرية في دراسة الدين تحصل

[1] - Hideo Kishimoto

[2] - Ichiro Hori.

[3] - P. V. Kane.

[4] - Raffaele Pettazzoni.

[5] - Annemarie Schimmel.

[6] - Henri-Charles Puech.

[7] - Marcel Simon.

[8] -S. G. F Brandon.

[9] - Okot p'Bitek.

[10] -Eliade.

[11] - Smith.

[12] - Smart.

من الخارج كردّة فعل عدد من المفكّرين على مؤلفات إيلياد وسمارت وسمث وخصوصاً إيلياد. رغم ان هناك من أراد أن يرى دراسة الدين كحقل معرفي خاص، ومحدد بمنهج خاص، لكن في الممارسة لم يكن منهجاً ضمن مجال خاص، الحقل ذو المناهج المتعددة تزرع فيه البذور من أمكان أخرى. كثير من ورثة المزارعين – أفكار مفكّرين سابقين مثل إميل دوركهايم، وسيغموند فرويد، وماكس فيبر – استمرّوا في إنتاج محاصيل غنية. من بين أكثر مصادر البذور أهمية، كانت الأنثروبولوجيا، والدراسات الأدبية، والدراسات الثقافية، وراهناً الدراسات الاجتماعية.

الدور الأنثروبولوجي

المدّعى الأساسي في نظرية إلياد الدينية أن الناس «الأقدمين» هم أوّل الممثّلين للإنسان المتديّن[1]. لا ينبغي أن تكون مفاجأةً بالكامل، حينها يتحوّل فلاسفة الدين في السنوات الخمسين الماضية إلى الحقل الذي اتّخذ ذات مرة هؤلاء الناس «القدامى» كموضوع دراسة، الأنثروبولوجيا. فقد استخدموا الأنثروبولوجيا بشكل أوّلي كوسيلة لتقييم ونقد مزاعم إلياد. ثم عادوا إليها تكراراً كمنهل يستقون منه أصفى المياه المنهجية. وهنا ليس المكان المناسب لسرد تاريخ الأنثروبولوجيا على مر السنوات الخمسين الماضية، لكن لا مفرّ من ذكر بعض الأسماء.

عندما كان إلياد يسعى إلى تحديد محتوى الفكر الديني، نهج الأنثروبولوجي الفرنسي كلود لفي ستراوس مقاربةً مختلفةً، عبرّ عنها في عدد من الكتب التي صدرت بين منتصف الخمسينات ومنتصف الستينات، بإلهام من الألسنيين البنيويين، حاول وصف النماذج المنطقية التي يعمل العقل وفقها، بالإضافة إلى دلالاتها. أصبحت البنيوية الناتجة التي استخدمت المتعارضات الثنائية بكثافة لتحديد اللغة التي تشكل أساس «الكلام» الديني لا معاني الكلام ذاتها، حركةً كبرى ضمن دراسة الأديان. لقد طبّق لفي ستراوس ذاته المنهج بشكل واسع على شرح الأسطورة. كما طبّقته ويندي دونيجيه[2] التي درست الميثولوجيا الهندوسية بنجاح كبير في أعمالها الأولى حول الإله

[1] - religious homo.

[2] -Wendy Doniger.

شيفا (1973). وبقي هنز بنر[1] (1989, 1998) متحدثاً نشطاً مدافعاً عن إمكانات البنيوية.

كما مارس أنثربولوجيون آخرون تأثيراً عميقاً على دراسة الأديان بدءاً من الستينيات في القرن الماضي. فقد سعى الأميركي كليفورد غيرتز[2] (1926 - 2006) إلى التأثير في التحوّل النموذجي للأنثربولوجيا عن الأنثربولوجيا الوظائفية – البنيوية التي تحتاج إلى تفسير سبيل للوصول إلى الأنثربولوجيا الهرمنيوطيقية التي سعت لفهم الرموز. من بين أكثر مساهماته تأثيراً في دراسة الأديان برامجه حول «الوصف المكثّف» الذي يحدد المعرفة المحلية[3]، و«يقرأ» الثقافة كنص وكذلك يعتبر «الدين منظومةً ثقافيةً» (Geertz 1973, 198). ثمّة أنثربولوجي آخر له مكانته في المرحلة نفسها هو فيكتور و. ترنر[4] (1920 - 1983) الذي تبنّى تحليل أرنولد فان غنب[5] لطقوس التغيير لكثير من المسحات الثقافية الأخرى، مكتشفاً الطور «البرزخي» المعادي للبنيوية في أنشطة مثل الحج. كما حاولت ماري دوغلاس التي نالت الشهرة بسبب كتابها النظافة والخطر[6] المستلهم من البنيويين أن تبرهن أن القذارة والتلوّث ليست نتيجةً للتجربة الطبيعية، بل انعكاس للعجز في ملاءمة بعض المواضيع في خانة الأديان المعترف بها. كان كل واحد من هؤلاء الأنثروبولوجيين مؤثراً من خلال أبحاثه في دراسة الأديان. منهم مثلاً فيكتور ترنر أحد الأعلام المؤسسين لحقل الدراسات الطقسية الحديثة.

إن أسماء غيرتز[7] وترنر[8] ودوغلاس[9] لا تستنفذ كل أسماء أنثروبولوجيي الستينات الذين كان لهم تأثير على دراسة الدين. فقد نشر البنيوي أدموند ليتش[10] (1966) بين

[1] - Hans Penner.

[2] - Clifford Geertz.

[3] - local knowledge.

[4] - Victor W Turner.

[5] - Arnold van Gennep.

[6] - Danger and Purity (1966).

[7] - Geertz.

[8] - Turner.

[9] - Douglas.

[10] - Edmund Leach.

دراسته العديدة نقداً لاذعاً لإيلياد. ويمكننا أن نذكر أيضاً ملفورد سبيرو[1] (1970) وستانلي تامبي[2] (1981) اللذان درسا البوذية البورمية والتايلاندية على التوالي. كان سبيرو في غاية الأهمية بسبب تعريفه للدين الذي نشره في الوقت الذي نشر فيه غرتز «الدين بوصفه منظومةً ثقافيةً»: الدين هو «مؤسسة تتشكل من التفاعل الثقافي مع كائنات فوق بشرية مسلّم بتفوّقهم الثقافي» [Spiro 1966: 96].

وأخيراً أتى هذا الجيل الجديد من الأنثروبولوجيين من أجل النقد اللاذع. وجدهم خلفاؤهم معرّضين للنقد على عدد من الخلفيات ومنها النظرة للتراث المفرطة في منهجيتها، وعدم الانتباه للأبعاد السياسية للأنشطة الثقافية، والنزعة الطبيعية في المبالغة بتفسير المعطيات. لكن كان لفلاسفة الدين تأثير على التشكيك في النماذج المهمة، وخصوصاً تلك المرتبطة بإلياد. خصوصاً أن التوليفة الكبرى للمحتوى الديني التي حاول إيلياد وغيره من الظواهريين توفيرها تبدو بعيدة المنال ولا تستجيب لتعقيدات المعطيات الثقافية.

ربمّا كان أفضل من يمثّل ويؤيّد هذا النوع من النقد في دراسة الأديان هو الزميل الشاب لإلياد في جامعة شيكاغو جوناثان ز. سمث[3] المتخصص في الأديان الرومانو-كاثوليكية، وهو أقرب إلى كاتب المقالات منه إلى الباحث العلمي. كان سمث مهتماً بشكل خاص في مسائل التعريف، والتصنيف، والمقارنات، والعلاقات. وقد توقّع سمث، كونه قارئاً جيداً وناقداً لاذعاً، مزيداً من الانتقادات المستقبلية من خلال فهمه أن آراء إيلياد تعكس التوجّهات السياسية المحافظة، حيث شدّد على الأوجه الظرفية والمعيارية للدين، فيما تجاهل الأبعاد الأصولية والطوباوية. ومن بين أفكار سمث الأخرى المميزة ادّعاؤه أن التعريفات لا ينبغي أن تقوم على الخصائص الجوهرية، كما في تعريف سبيرو المذكور أعلاه، بل على المجموعات المتعددة وغير الثابتة من الخصائص التي قد لا تكون أي واحدة منها حاضرةً في لحظات دينية محددة. وقد أكّد أيضاً أن دراسة الدين تكمن في ترجمة المجهول إلى معلوم وإعادة

[1] - SpiroMelford.

[2] - Stanley Tambiah.

[3] - Jonathan Z. Smith.

وصف الأصلي بلغة الفئات الأخرى. مثاله المفضل على هذه الترجمة هو كتاب دوركهايم «الأشكال الأوّلية للحياة الدينية»[1] التي يترجم الديني إلى الاجتماعي.

إن فلاسفة الدين، باستلهامهم الجزئي من سمث ومن التحوّل الأنثربولوجي، تخلّوا بشكل واسع عن مشروعهم الفينومينولوجي القديم، وتوجّهوا بدل ذلك إلى الدراسات التفصيلية الملمّة بالمسائل النظرية، لكن المحدودة من حيث المدى الجغرافي والزمني والثقافي واللغوي. لقد كان شعورهم بالراحة أقل من شعور فيلسوف مثل إلياد حول مناقشات أديان الجماعات التي ليس لديها معرفة عميقة بلغاتها وتاريخها وثقافتها. أدّى هذا النفور بإلياد وغيره ممّن تتملّكهم هذه المشاعر إلى رثاء فقدان الأعمال الكبرى وتجزئة الحقل إلى مجموعة واسعة من الاختصاصات الفرعية. من جهة أخرى، كانت هذه التحديدات شرطاً أساسياً للثقافة المسؤولة.

الأساليب النقدية

يتقاطع عمل سمث مع النظرية الأنثروبولوجية، لكنه يتقاطع مع أعمال أخرى أيضاً. فهو يتناول مسائل تعنى بأساليب النقد المختلفة التي كانت شائعة في سبعينات وثمانينات القرن الماضي. وهذه الأساليب – الأسلوب ما بعد الحداثوي، الأسلوب ما بعد البنيوي، الأسلوب ما بعد الاستعماري، النسوي – ترتبط مباشرةً بالدراسات الأدبية والثقافية. كان لعدد من مفكري أواخر ستينات القرن العشرين الفرنسيين أثر بالغ في تطوير هذه الأساليب، وكان من أشهرهم جاك دريدا (1930 - 2004)، وميشال فوكو (1926 - 1984). وقد كانت هذه المقاربات في بعض الجوانب مثيرةً للجدل تماماً.

ما بعد الحداثوي

يشتهر عمل دريدا بصعوبته، لكننا نستطيع القول إنه يستكشف حدود الكلام البشري، والفهم الإنساني ضمناً. بالنسبة لدريدا، إن المصير النهائي للمحاولات الإنسانية لإطلاق كلام واضح هو الفشل؛ لأن الغموض كامن فيه. فإذا كان أحد أهداف الخطاب الأكاديمي تركيب تفسيرات ذات معنى – أو وفقاً لتعبير سمث، ترجمة المجهول إلى

[1] - Elementary Forms of the Religious Life.

معلوم – فإن هدف النوع البديل من الخطاب هو تفكيك هذه التفسيرات، لإثبات أنها خطأ لا يمكن إصلاحه. يمكن أن يحصل هذا في الغالب من خلال وسائل خطابية إبداعية تطعن في صحة ادعاءات الخطاب المتوفّر، مثلاً، الاستجابة للمحاولات الجدية في تعريف دقيق من خلال تلاعب مقصود بالكلام، وجعل الحدود ضبابية والمعاني غامضة. ورغم الاعتراف الجاهز بالقدرة المتألّقة لدريدا على هذا التفكيك، إلا أنه ليس واضحاً لماذا لم يتحوّل بعض أتباعه إلى أغبياء.

لم يكن تأثير ما بعد الحداثة على دراسة الدين بمعناها الضيّق بالقدر نفسه الذي كان على اللاهوت. هذا منطقي لسببين: لأن ما بعد الحداثة ترفض المشروع «الحداثوي» الذي يرى أن الدراسة «الموضوعية» للأديان هي ادعاء، ولأن الخطاب الطبيعاني[1] المعاصر يبدو في الغالب على خلاف مع المزاعم الدينية (بدأ اللاهوتيون والعلماء حديثاً باستكشاف إمكان دمج الاثنين). ففي الاصطلاح العامي، إذا صار الاستدلال على وجود الله بالأدلة العقلية متعذّراً، كما كان يدّعي فلاسفة الدين أنهم يقدرون على البرهان على وجود الله بالعقل فقط، ربما أمكن إيجاد مؤشّرات على وجود الله في تجديدات الخطاب الطبيعاني التي لا مفر منها. ومن رواد لاهوت ما بعد الحداثة جون د. كبوتو[2] وجون ملبنك[3] ومارك س. تايلور[4]. أما على نطاق أضيق في دراسة الأديان، قد يكون توموكو مزوزاوا[5] (1993 – 2005) الذي أعاد قراءة تاريخ دراسة الدين من وجهة نظر ما بعد حداثوية، أفضل ممثل لهذه المقاربة.

التيّارات ما بعد البنيوية، ما بعد الاستعمار، والنسوية

اهتمّ عدد من مفكري ما بعد الحداثة بالتركيز على اللغة. فبالنسبة إلى بعضهم، إن اللغة تخلق العالم، ولا وجود لعالم خارج اللغة. هذا التوجّه لا يستبعد بالضرورة التفكير الاجتماعي والأخلاقي، لكن الأساليب النقدية الأخرى، أي تيارات ما بعد

[1] - naturalist.

[2] - John D. Caputo.

[3] - John Milbank.

[4] - TaylorMark C.

[5] - Tomoko Masuzawa.

البنيوية وما بعد الاستعمار والنسوية، نشأت مع توجّهات أكثر تميّزاً تجاه النقد الاجتماعي. وربّما كان المفكّر الرائد لهذا المسار الفكري هو ميشال فوكو.

ومن الاهتمامات الأخرى لفوكو دراسة حالة الترابط المتبادل بين المعرفة والسلطة. فالأشخاص والمؤسسات القوية ينتجون معرفةً تقوّي سلطتهم وتضفي عليها الديمومة. وفي الوقت نفسه، إن الذين يملكون المعرفة يملكون السلطة. وهكذا تمارس السلطة – المعرفة حاكميتها من خلال تحديد ما هو هامشي والسيطرة عليه بطرق عدّة. ثم يتابع فوكو الموضوع من خلال دراسة المؤسسات، كمؤسسات العلاج السيكولوجي، والمستشفيات، والسجون، وكذلك من خلال البحث في كيفية تغيّر ما يعتبر معرفةً، والشروط المختلفة للمعرفة، على مرّ العصور. رغم أن فوكو نفسه لم يقدّم شيئاً يستحقّ الذكر للدين بوصفه ديناً، سيتّضح أن هذه الأفكار توفّر مجموعةً غنيةً من الموضوعات التي يمكن لدراسة الأديان أن تسبر غورها. أمّا التيّارات الفكرية الأخرى التي ترتبط بدراسة الدين والتي توازي في أهمّيتها ما بعد البنيوية، فهي ما بعد الاستعمارية والنسوية.

فكّر دريدا وفوكو بشكل واسع ضمن الأفق الأوروبي، فقد أعادت المفكّرة الهندية ومترجمة دريدا غاياتري سبيفاك[1] (1988) في مقالتها الشهيرة «هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟» توجيه مسار تفكيره في اتجاه ما بعد استعماري للحديث حول تهميش الشعوب المستعمرة، وخصوصاً النساء. وقد كان تأثير كتاب الاستشراق[2] لإدوارد سعيد (1978) أكبر لأنه نشر، بطريقة ما، مشروع فوكو إلى ما بعد الجبهة الأوروبية. فالكتاب يحقّق في الطرق الكثيرة التي تصوّر فيها الاستشراق بوصفه خطاباً يشمل على الحقل الأكاديمي المعروف بذلك الاسم، شعوب الشرق الأوسط. فوفقاً لسعيد، إن هذه التصورات ليست تمثلات دقيقةً بنفس مستوى دقّة خلق صور لـ «غير» الذات الأوروبية التي تخدم الأهداف الأيديولوجية للذات الأوروبية. في الوقت نفسه، بدأت كثير من النساء، اللاتي تمّ إبعادهن بشكل

[1] - Gayatri Spivak.

[2] - Orienlalism.

واسع عن التعليم العالي قبل القرن العشرين، بدراسة الطرق العديدة التي ركّز فيها الخطاب الأكاديمي، بما في ذلك الخطاب الأكاديمي حول الأديان، بشكل حصري حول الرجال. وعندما يتحدد هذا الخطاب يظهر بسهولة كوسيلة للسيطرة. إن ربط كل هذه المقاربات معاً يشكّل وجهة نظر حول النشاط الإنساني الذي يؤكّد على البنية الاجتماعية للواقع والهوية، والسيطرة السياسية والهيمنة الثقافية، والمجتمع كمحل للقمع والاستباحة والاستغلال.

إن لكل من الفكر ما بعد البنيوي، وبعد الاستعماري، والنسوي، أثراً هائلاً على دراسة الدين. واضح تماماً أن الدين عمل على استبعاد المرأة والتقليل من شأنها. فمثلاً، لا يحتاج المرء لغير التأمل في ممارسات الاستخدام التي قامت بها كل الكنائس تقريباً، قبل نقد الحركات النسوية للكنيسة الرومانو - الكاثوليكية والكنائس الأرثوذوكسية التي ما زالت موجودةً راهناً. لقد عالج عدد من المفكرات النسويات مسائل الدين مباشرةً. كما عمل عدد منهن في المؤسسات المسيحية أو رفضن هذه المؤسسات بصراحة، وكنّ في الغالب لاهوتيات بقدر ما كنّ فيلسوفات دين. إضافة إلى أسماء أخرى يمكننا ذكر روزماري رادفورد رويذر[1] (1983 – 1992)، وإليزبت شايسلر فيورنزا[2] (1983)، وعلى الجانب الأكثر تطرّفاً ماري دالي[3] (1973، 1978)، لكن الحركة النسوية لم تكن محصورةً بالمسيحية، ففي كثير من الجماعات المتدينة توجد نساء مفكرات مهمآت، مثل ريتا غروس[4] (9931) في البوذية وجوديث بلاسكو[5] (1990) في اليهودية، التي برزت لانتقاد الذكورية والسلطات الأبوية، وإعادة قراءة التراث الموروث، وإعادة صياغة تعاليم وممارسات مجتمعاتها. كان لعملهن تأثير إيجابي على دراسة الأديان. فما كان مقبولاً في بداية المرحلة التي ندرسها، أي مساواة نشاط الإنسان الديني بالنشاط الديني للمجتمع العام، لم يعد مقبولاً اليوم. فقد ظهر عدد كبير من المطبوعات المتخصصة في الحياة الدينية للنساء. بالإضافة إلى ذلك،

[1] - Rosemary Radford Ruether.

[2] - Elisabeth Scheissler Fiorenza.

[3] - Mary Daly.

[4] - Rita Gross.

[5]- Judith Plaskow.

اتُّخذت خطوات لتشجيع مشاركة المرأة التامّة في المجتمع الأكاديمي. من الأمثلة على ذلك، شبكة النساء الباحثات في الرابطة الدولية لتاريخ الأديان، التي نظّمتها روزليند هاكت[1] ومورني جوي[2].

كان الفكر ما بعد الاستعماري، كالنسوية، ذا تأثير كبير على دراسة الدين. فقد أطلق كتاب الاستشراق[3] لإدوارد سعيد العنان لإعادة التفكير ونقد التمثلات التقليدية ليس للعرب والإسلام فحسب، بل للشرق الأدنى القديم ولشعوب آسيا بشكل عام. يمكن إيجاد دينميات مشابهة في الكتابة حول الأديان في جميع أرجاء العالم. في الكتابة عن الإسلام والمسيحية، طلال أسد (1993) الذي نقد علناً فهم غليفورد غيرتز[4] للدين كنظام أخلاقي واعتبره متأصلاً في سياق تاريخي خاص ولا ينفع في كل الثقافات. ودرس آخرون طرق تحالف الإدارات الاستعمارية في جنوب آسيا مع بعض العناصر من السكان الهنود من أجل تأسيس دين عُرف بالهندوسية. تحدّث دونالد لوبز[5] (1998) وآخرون عن الحاجات الأيديولوجية التي يلبّيها التصوّر الغربي للبوذية. واستفاد برنار فور[6] (1991، 1993) كثيراً من فوكو في دراسة البوذية الشرق آسيوية. وأشار الباحث الأميركي سام غل[7] (1987) إلى أن فكرة عبادة الأميركيين الأصليين للأرض الأم كانت ابتداعاً أكاديمياً.

بيد أن كل هذه الحركات تمثل إدخال العالم السياسي إلى دراسة الأديان. فقد تأثر الباحث من شيكاغو بروس لنكلن[8] (1989، 1994، 2007) كثيراً بكارل ماركس وأنطونيو غرامشي بوصفهما مفكرين بعد بنيويين، وبعد استعماريين، ومناصرين للحركة النسوية، حيث أنتج كماً من العمل يبحث في السلطة، والقوة، والسياسة،

[1] - Rosalind Hackett.

[2] - Morny joy.

[3] - Orientalism.

[4] - Clifford Geertz.

[5] - Donald Lopez.

[6] - Bernard Faure.

[7] - Sam Gill.

[8] - Bruce Lincoln.

والأيديولوجيا في الدين ودراسة الدين، ومنها أعمال مارسيا إلياد. كما شاع بدءاً بإيفان سترنسكيعام 1987[1]، نقد إيلياد على أسس سياسية، كما راج نقده على أسس فكرية. فثمّة مجموعة من الباحثين، منهم أدريانا برغر، وستفن فاسرستورم، ودانيال دوبويسن (1993؛ 2006؛ Eng. trans. 2005) ورسل ماكوتشن (1997)، إضافةً إلى نقد الدلالات السياسية لنظرية إلياد، حاولوا ربط نقد أنشطة إلياد لحساب الفاشي أيرن غارد[2] في رومانيا عام 1930. أضف إلى ذلك، استمراراً لمزاعم ولفرد كانتويل سمث، إن نفس مقولة «الدين» كانت أيضاً موضوع بحث دقيق ومكثف. وقد دافع بعضهم، ومنهم تمثي فتزغرالد[3] (2000، 2007) ودانيال ديبيوسن[4] ورسل ماكوتشون[5] عن التخلّي التام عن المقولة، ورأى آخرون، ومنهم جوناثون ز. سمث وبروس لنكولن أنه ما زال للدين فائدة محدودة. ورغم أن الباحثين في أجزاء أخرى من العالم، مثل جنوب شرق آسيا والصين، فكّروا ملياً في هذه المسائل، إلا أن أصواتهم لم تُسمع بعد في النقاشات الدائرة بين المنظّرين الأميركيين والأوروبيين. باستثناء س. ن. بالاغانغادارا[6]، الذي كان يدرّس في جامعة غنت[7] البلجيكية.

حقول دراسة جديدة

في مراجعة لعمل بروس لنكولن، كتب براين لننغتون: «إن السلطة المنحسرة للظواهرية واللاهوت في دراسة الدين، وبروز المناهج النقدية في أعقاب ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمارية، ساهمت في بروز حقل علمي أكثر انسجاماً مع إنتاج المعرفة وإجازة استخدام القوة»، صحيح تماماً، لقد كان لهذه الحركات على الأقل تأثيران آخران كبيران على دراسة الأديان، هما: افتتاح حقول دراسات جديدة، وطرائق عرض جديدة.

---

[1] - Ivan Strenski.

[2] - Iron Guard.

[3] - Timothy Fitzgerald.

[4] - Daniel Dubuisson.

[5] - Russell McCutcheon.

[6] - S. N. Balagangadhara.

[7]- Ghent.

قد لا يكون هذا البحث المكان الأمثل لمناقشة حقول الدراسة الجديدة. لكن يهمّنا الإشارة أنه نتيجة لأساليب النقد المختلفة التي أصبحت شائعةً خلال سبعينيات القرن العشرين تغيّرت دراسة الأديان بشكل هائل. وقد لوحظت بعض التحولات المهمة في السابق، مثل الحركة لضم تجارب النساء وأصواتهن إلى دراسة الأديان. ثمّة تحوّل آخر يرتبط بالمصادر والمناهج. عندما تطوّرت دراسة الأديان في أوروبا، كانت موجّهةً بقوة للتحقيق في النصوص، وسياقاتها التاريخية، خصوصاً النصوص التي اعتبرت إلى حد ما «كلاسيكيةً». ويرجح الباحثون الدينيون اليوم أن يلفت الانتباه إلى عدد من مصادر المعطيات، التي تشمل كثيراً من وسائل التواصل المعاصرة، مثل الراديو، والتلفزيون، والإنترنت، وحتى مجلات القصص المصورة.

زد على ذلك أن الباحثين عملوا، وما زالوا يعملون، على أساس فكرة وجود نسخة «رسمية» أو «صحيحة» عن كل دين، سواء أكان هذا الدين اليهودية، أو المسيحية، أو البوذية أو أي دين آخر. كانت الدراسة، بمعنى ما، جهداً لاكتشاف الشكل «الصحيح» من الأديان المختلفة. لكن اليوم هناك اعتراف واسع بأن هذه الأشكال «الصحيحة» ليست أكثر من تنافس على القوة والسلطة. مثلاً قد يمارس البوذيون العاديون البوذية بطرائق مختلفة تماماً عمّا يمكن أن يتوقعه المرء من تعاليم النصوص الرسمية، وتحتاج أفكارها وممارساتها بشكل مساو أن تؤخذ بعين الاعتبار. وهذا الاعتراف بالتعدد دفع البعض إلى الحديث عن تعدّد المسيحيّات، واليهوديات، والبوذيات. وكذلك دفع البعض إلى التركيز على الإنجازات الفردية، لا على البنى المعيارية لأي شعيرة.

وأخيراً، بدأ الباحثون على مدى السنوات الخمسين الماضية بدراسة موضوعات مرتبطة بمفاهيم بديلة للدين. أحد المصادر المهمة لهذه الموضوعات هو عدم الرضا بنموذج الثنائية الديكارتية الذي يجعل الدين مسألةً ترتبط بالذهن أو الروح. اكتشف الباحثون الطرق التي يضم الدين فيها جسم الإنسان وكذلك عقل الإنسان – الجسمية، الجنسية، الطعام وهلم جراً – والحقيقة المادية وكذلك الفكر. ففي اليابان، وأوروبا، وأميركا الشمالية، كان هناك اهتمام كبير في دراسة الأديان لكن ليس في تعريفاتها التقليدية فحسب، بل في الحركات الدينية الجديدة.

العروضات: الأزمة والرد

إذا فتحت الأساليب النقدية الجديدة الأبواب لمواضيع جديدة، فهي أيضاً ستشعل أزمة العرض. يرغب المفكر بالكتابة، لكن كتابة المفكر في مجاله هي حتماً خوض إما في اللامعنى، أو في الاستئثار الثقافي، أو الإمبريالية، أو من أكثر وجهات النظري تطرّفاً، والعنف، فماذا على المفكر أن يفعل؟ ليست هذه الأزمة خاصةً بدراسة الدين. أُخذ مصطلح «أزمة العرض» من الأنثربولوجيين جورج ماركوس[1] ومايكل فيشر[2]، اللذان كتبا حول «أزمة العرض في العلوم الإنسانية».

ردّ الباحثون في الدراسات الدينية بطريقتين على الأقل يمكن ذكرهما هنا هما: الحوار بين الأديان، وسرد السيرة الذاتية. فلهاتين الطريقتين تأثير في إدراج الباحث في الرواية وتقليص الثنائية نحن/هم بين الكاتب والشخص الذي نكتب عنه.

بالتحديد، لا الحوار بين الأديان ولا سرد السيرة الذاتية هو الحل البسيط لأزمة العرض في الدراسات الدينية. فقد نشأ الحوار بين الأديان لعدد من الأسباب. بأحد المعاني هو تكملة لعمل ويلفرد كانتويل سمث، لكن تياره أعمق وأوسع. فمن الذين سبقوه بوقت قصير، المؤتمر الدولي لحوار الأديان عام 1893، والجهود الأقل شهرةً التي قام بها رودولف أوتو لتأسيس «تحالف بين الأديان» في عشرينات القرن الماضي، لكن يمكن الرجوع إلى المناقشات التي دارت في دور العبادة إبّان حكم الإمبراطور المغولي جلال الدين أكبر، وقبل تلك المناقشات في أسبانيا القرون الوسطى بين المسلمين واليهود والمسيحيين، بالإضافة إلى أن الحوار بين الأديان ليس مجرد نشاط أكاديمي، بل هو النشاط الذي تمارسه الأديان نفسها. فمثلاً، أوصت وثيقة المجمع الفاتيكاني الثاني «في زماننا هذا»[3] بالحوار واعتبرته الطريقة المثُلى للتعامل مع الناس الذين يتعبّدون بالأديان الأخرى، ويوجد الآن في الفاتيكان المجلس الأسقفي للحوار بين الأديان، الذي كان يرأسه الكاردينال الأفريقي البارز

---

[1] - George Marcus.

[2] - Michael Fisher.

[3] - Nostra Aetate.

فرنسيس أرنز[1]. ومن فلاسفة الدين بالمعنى الحصري الناشطة في الحوار بين الأديان أستاذة الأديان المقارنة في هارفرد ديانا أك[2] (1993).

ورغم أن الحوار بين الأديان ممثل بين الأكادميين الذين يدرسون الدين، إلا أنه مرتبط مباشرةً باللاهوتيين. استعمل المفكّرون استراتيجيةً أخرى للتداول حول أزمة العرض، ليست بالكتابة حول الآخرين، أو فقط حول الآخرين، بل أن يكتبوا عن أنفسهم. ومرةً أخرى، إن كتابة السِيَر الذاتية ليست جديدةً على فلاسفة الدين. فللسيرة الذاتية الدينية تاريخ يرجع، على الأقل في السياق المسيحي، إلى «اعترافات» أوغسطين. فهي أيضاً موضوع عمل فلاسفة الدين الكثير حوله. قبل أن يتيح التلفزيون إمكان مشاهدة التجارب بأم العين في كل مكان، كان المفكّرون ومنهم اللاهوتيون وفلاسفة الدين، في العادة يروون تجاربهم في كل اتجاه إلى جمهور واسع. بالإضافة، فقد كتب مفكّر واسع التأثير مثل مرسيا إلياد سيرته الذاتية الطويلة (1988 - Eliade 1981).

مع ذلك، وتحت تأثير أزمة العرض، تخلّى بعض المفكّرين عن المعيار الوحيد الذي يفصل بين عملهم العلمي وسيرهم الذاتية. استعملوا السيرة الذاتية كأسلوب عرض في كتاباتهم الأكاديمية لمجموعة مؤثّرات خطابية، كان أحدها لاستجواب النظرة السلطوية للخبير الأكاديمي. ففي دراسة نشرتها المفكّرة الأميركية كارن مكارثي براون (1991) حول ماما لولا الراهبة الفودوية في نيويورك، عرضت روايةً ليس فقط عن تجارب تحولها الذاتي، بل أيضاً تقريراً خيالياً عن السيرة الذاتية لموضوع دراستها. في حين أنها ليست عملاً في الدراسات الدينية، احتوت السيرة الذاتية غير المكتملة لأميتاف غوش[3] الأرض الأثرية (an Antique Land 1992) على كثير من التفكير في الدين في زمن إعادة بناء جغرافيا المحيط الهندي في العصور الوسطى. كتب روبرت أورسي[4] الرئيس الراهن للأكاديمية الأميركية للدين روايةً تمزج بين السيرة الذاتية الشخصية والرواية العائلية تشتمل على التفكير بوضعه كمفكّر ديني يدرس

[1] - Francis Arinze.

[2] - Diana Eck.

[3] - Amitav Ghosh.

[4] - Robert Orsi.

الكاثوليكية التي ترعرع في أكنافها (Orsi 2005). أثبتت السِيرَ الذاتية وأشكال أخرى من الرواية فائدتها القصوى في تفسير «الدين الحي».

عودة العلم

درست العلوم الاجتماعية الأديان منذ انطلاقتها، لكن اهتمامها بالدين كان يزيد وينقص. ربمّا لعشرين سنة خلت، وجد السيكولوجيون عدداً آخر من الموضوعات الأكثر أهمية من الدين. وثمّة عمل ضخم يتمّ إنجازه راهناً في علم نفس الدين من وجهات النظر عدة. لكن هذا العمل، في العادة ينجز في وحدات أكاديمية غير الدراسات الدينية، وفي الغالب لا تسلك طريقها إلى «دراسة الأديان» بالمعنى الدقيق.

في دراسة الدين بالمعنى الدقيق، يشغل العلم مكانةً ضعيفةً، ذلك لأن لهذا الحقل جذوراً لاهوتيةً. الصورة المجازية المعيارية، التي تلقت قوةً دافعةً من مرسيا إلياد، كان إصراره على وجوب أن تكون دراسة الأديان هرمنيوطيقيةً، بمعنى المحاولة لفهم ما يعنيه الناس الآخرون، ليس تفسيرياً، أي المشاركة في طرح تفسيرات سببية اختزالية للدين. لكن على مدى المرحلة التي نناقشها، لم تُسمع غير أصوات قليلة تدافع عن الحاجة للتفسيرات الاختزالية. مثل المقالة المهمة لهانز بنر[1] وإدوارد يونان[2] عام 1972، والحوار المفتوح الذي أجراه روبرت سيغال[3] (1992) مع دانيال بالس[4] ودون ويب[5] (1981 - 1998).

بدءاً من تسعينات القرن العشرين، تنامى تياران علميان في دراسة الأديان. الأول يسعى إلى تفسير الدين على أساس اتخاذ القرار العقلي، خصوصاً كما يستخدم في التفكير الاقتصادي. وهذا الاتجاه، الذي يشبه إلى حدّ ما مناقشة آدم سمث للدين

[1] - Hans Penner.

[2] - Edward Yonan.

[3] - Robert Segal.

[4] - Daniel Pals.

[5] - Don Wiebe.

في كتاب ثروة الأمم[1]، بدأ نظرياً مع صدور كتاب النظرية الدينية[2] (1987) لرودني ستارك[3] ووليامز سيمس باينبردج[4]. وهو شديد الارتباط بعمل رودني ستارك والزملاء الأصغر سناً مثل لورانس إياناكون[5] وروجر فنك[6] (Stark and Finke 2000).توجّه ستارك لدراسة المواضيع الاجتماعية، مثل الاندماج الديني الجديد، والتحول من دين إلى آخر والآثار الإيجابية لـ«سوق» حرة دينية للعمل الديني. هذا وقد شرع العلماء الآخرون، مثل إيلكا بييزيانن[7] في فنلندا وجوزف بولبوليا[8] في نيوزيلندا، في مقاربة اقتصاديات الدين من وجهات نظرة مختلفة إلى حدّ ما.

ثمّة مقاربة علمية أخرى للدين بدأت تلقى اهتماماً عالمياً واسعاً: علم المعرفة، إنه موضوع سريع التطوّر في عدد من الحقول في بداية القرن الحادي والعشرين ومنتشر كذلك. حقّق بعض المفكرين في الطرق التي تؤدي فيها العمليات السيكولوجية في الدماغ إمّا إلى تجربة صوفية أو إلى أفكار عن الله. من هؤلاء المفكّرين مايكل برسنغر (Michael Persinger 1987)، الذي اكتشف العلاقة بين صرع الفص الصدغي والتجربة الدينية، وجيمس أوستن (James Austin 1998)، الذي حلّل حالات الدماغ بين أتباع ديانة الزن Zen، وأندرو بيبرغ[9] الذي طوّر نظريةً بينّ فيها كيف أثارت الصلاة والتأمل المكثّف بشكل غير اعتيادي بعض الأجهزة في الدماغ. وهناك مقاربة أخرى تتمّ على مستوى المفاهيم، فبالإضافة إلى عدد من المواضيع، التي تستكشف الميزة التنافسية المزعومة المتمثلة بـ«ميميات»[10] المفاهيم الدينية.

[1] - The Wealth of Nations.

[2] - A Theory of Religion.

[3] - Rodney Stark.

[4] - William Sims Bainbridge.

[5] - Laurence Iannaccone.

[6] - Roger Finke.

[7] - Ilkka Pyysiainen.

[8] - Joseph Bulbulia.

[9] - Andrew Newberg.

[10] - memes.

نذكر من روّاد هذه المقاربة باسكال بوير (Pascal Boyer 2001)، وروبرت ماكولي[1] وتوماس لويسون (Thomas Lawson 2002)، ويوستن باريت (Justin Barrett 2004)، وهارفي وايتهاوس[2].

وظّف بعض المؤلفين المعروفين، مثل ريتشارد داوكنز، ودانيال دنت، قوة علم المعرفة في هجمات صريحة وواضحة على الدين. ومع ذلك كان للتحاليل العلمية المعرفية والاقتصادية فائدة كبيرة لبعض اللاهوتيين ولبعض فلاسفة الأديان. كان لبعض رواد البحث في حقل الدين مثل أندرو ميوبرغ[3] ويوستن بارت[4]، أجندات لاهوتية واضحة.

عندما يكتب فلاسفة الدين يبدون منقسمين إلى معسكرين: معسكر يفضّل الدراسات الثقافية النقدية، والآخر يفضل المقاربات العلمية. ورغم وجود محاولات لتوليف هذين التوجّهين، إلا أنهما في مراحلها الابتدائية.

تأملات أخيرة

تلاحظ كيرن ديزاي[5] (2006: 269) في كتابها المرموق «إرث الخسارة»[6] أننا ما زلنا نسكن في عالم «عندما يسير بعضه إلى العبودية، يسير بعضه الآخر ليُتوّج ملكاً». فكلمات «عبد» و«ملك» قاسية جداً، لكن التفاوت الذي تدلّان عليه واقعي جداً. قُسم هذا الفصل إلى قسمين، القسم الأول، سياقي، يناقش تدويل دراسة الدين، والقسم الثاني نظري يرى أن من تولّوا دراسة الدين كانوا في الغالب أناساً يعيشون في أوروبا وفي بلدان الشتات الأوروبي، وعلى رأسها الولايات المتحدة وكندا. وهذا القسم يعكس جزئياً عدم كفاءة المؤلّف، الذي اتّخذ من الولايات المتحدة مركزاً أساسياً. لكن عدم الكفاءة بذاتها قد تعكس بعض الحقائق حول راهن دراسة الأديان.

[1] - Robert McCauley.

[2] - Harvey Whitehouse.

[3] - Newberg Andrew.

[4] - Justin Barrett.

[5] - Kiran Desai.

[6] - The inheritance of Loss.

بيد أن فلاسفة الدين في أوروبا وبلدان الشتات الأوروبي، مقارنةً بزملائهم العاملين في حقل في العلوم الطبيعية، ليسوا مموّلين كما ينبغي. أما مقارنة مع زملائهم في أجزاء أخرى من العالم، وبشكل خاص في أفريقيا، فلديهم ثروة من الموارد في تصرّفهم. يداوم المفكّرون من بقية العالم على متابعة الدراسة المتقدمة في أوروبا والولايات المتحدة؛ والعكس في الغالب لا يكون صحيحاً، وعندما يكون كذلك، يجد هؤلاء العلماء صعوبةً في الحصول على شهادات معترف بها في بلدانهم، ما لم يأتوا أيضاً حاملين شهادات أخرى. ويفضّل أن تكون النظريات، التي يرجع الباحثون إليها، أوروبيةً أو شمال أميركية. مثلاً، ما زال المفكّرون الصينيون، والكوريون، واليابانيون يناقشون بحيوية أعمال مرسيا إلياد، وجوناثان ز. سميث. وفي المقابل، قد يجد كثير من الباحثين الأوروبيين وبلدان الشتات الأوروبي الذين ليسوا متخصصين في الصين، صعوبةً في تسمية مفكّر صيني واحد مهم في مجال عملهم. وانسجاماً مع ذلك في أرجاء العالم، يُعتبر النشر في الولايات المتحدة أو أوروبا علامةً على الجودة والاحتراف. لأن الطباعة في الصحف اليومية أو في المطابع الموجودة في أماكن أخرى تكون عموماً أقل قيمةً، وفي الغالب ينتج عنها ضعف في البصر. كما أن الأساتذة الموهوبين في أجزاء أخرى من العالم يسارعون، عندما تتاح لهم الفرصة، للتعليم في أوروبا أو الولايات المتحدة. من بين الإمكانيات الكثيرة، نذكر من أفريقيا، النيجيري يعقوب أولوبونا (هارفرد)، وآفي أدوغام (جامعة أدمبرغ)، وفي الهند حيث توجد برامج قليلة في الدراسات الدينية، وكثير من أعضاء مجموعات الدراسات المساعدة، راناجيت غوها (بريطانيا، وفيينا)، وبارثا شاترجي (كولومبيا، وكلكوتا)، وغيان براكاش (برنستون)، وديبش شاكرابارتي (شيكاغو)، وسوديبتا كافيراج (كولومبيا)، وغاياتري سبيفاك (كولومبيا). بتعبير آخر، عندما يهتمّ الغرب المزعوم بمفكري البلدان الأخرى، تجدهم يسارعون بالهجرة إلى هناك.

ونظراً لأن هذه التفاوتات هي انعكاس للتفاوتات في الثروة، والوصول إلى الموارد، والقوة السياسية والاجتماعية، فقد يصعب تغيير هذه التفاوتات من خلال الفعل المباشر في الدراسات الدينية فقط. ويمكن تغييرها فقط عندما تقدّر أجزاء أخرى من العالم

أهمّيّتها على المسرح العالمي، وهذا ما بدأت الصين بفعله. فالمرء يشكّ أيضاً في أن التغيّر في السيطرة النظرية بدراسة الأديان لا يؤدّي إلا إلى تغيرات متباطئة. وهذا يعني أنها لن تحصل إلا نتيجةً للتغيّر في القوة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبالتالي بعدها. في الوقت نفسه، يستمر تدويل دراسة الأديان. ففي المؤتمر الدولي للرابطة العالمية لتاريخ الأديان في طوكيو، اليابان، عام 2005، اندمجت جمعيات من اليونان، ورومانيا، وجنوب آسيا وجنوب شرق آسيا وتركيا بالمجموعة العالمية.

هناك مجموعة من التوترات في راهن دراسة الدين. تحدّثنا عن واحد منها بإيجاز، وهو التوتر بين الذين يفضلون الدراسات النقدية للثقافات والذين يفضلون العلم الطبيعي. وثمّة توتّر آخر يرتبط بالانقسام البالي الذي لا يمكن اجتنابه بين اللاهوت والدراسات الدينية. فكما أشار المسح السابق، ليس جميع الذين يعدّون فلاسفة دين يحجمون عن التفكير الديني في عملهم. إذ عندما يشارك علماء جدد في المناقشات داخل دراسة الأديان، إمّا في أجزاء أخرى من العالم أو في أجزاء أخرى من الأكاديمية، مثل العلوم العصبية، تستمرّ مسألة مكانة الالتزامات والاعتقادات الدينية في العمل الأكاديمي بالظهور على السطح من جديد. بالفعل، لقد تبنّى بعض المفكّرين تلك البشرى المطلقة بالمعاصرة، من خلال اللاحقة «بعد-»[1]، وبدأوا يتحدثون عن عصر «بعد علماني»[2]. وهكذا تكتسب مسألة الالتزام الديني أهميتها الخاصة عندما يحاول الملتزمون دينياً القادرون على وضع أيديهم على مبالغ كبيرة من الأموال الخاصة في توجيه البحث في اتجاهات يعتبرونها جذّابةً. هذا ما حصل في حالة الدراسة السوسيولوجية والعلمية والمعرفية للدين[3] وفي حالة دراسة الهندوسية[4].

وثمّة موضع آخر للتوتر في العلاقة بين فلاسفة الأديان والجمهور الواسع. ففي مطلع القرن الحادي والعشرين، يسهل في الغالب نسيان مدى قابلية دراسة الأديان لإثارة النزاع في أوروبا. والمثل المناسب هنا هو الدراسة التاريخية النقدية للكتاب

[1] - post.

[2] - post-secular.

[3] - Templeton Foundation.

[4] - Infinity Foundation.

المقدّس. في عام 1839 استلم دايفد فردريك ستراوس كرسياً في جامعة زوريخ، لكن كتابه حياة المسيح[1] كان مثيراً للجدل لدرجة أنه لم يستطع مطلقاً أخذه على عاتقه. وفي السنوات الأخيرة، بدأ المتديّنون الملتزمون من ثقافات أخرى يلتفتون لما يقوله فلاسفة الدين عنهم، ولم يكونوا سعداء دائماً. قد تكون المسألة الشهيرة نقد الهندوس التقليديين، الذي ساقه راجيف مالهوترا، إلى العلماء الذين يستخدمون الفرويدية في دراسة الهندوسية، وبشكل خاص وندي دونجر، وبول كورترايت، وجفري كريبل (Ramaswamy, de Nicolas, and Banerjee 2007).

لكن كان هناك شواهد أخرى على التوتر بين ذوي الأذهان التقليدية، والناشطين السياسيين الهندوس وفلاسفة الهندوسية، وكذلك بين الفلاسفة والمتعبّدين بأديان أخرى، مثل السيخ، والسكان الأميركيين الأصليين. لسوء الحظ، لم تتمّ إدارة هذه الحوارات وفقاً للمعيار الأكاديمي، أو بالنسبة لتلك المسألة، للمعيار غير الأكاديمي، وهو الأخلاق. وكانت الحوارات تؤدّي، بالإضافة إلى التهديد بالعنف، إلى الاعتداء الجسدي، وكانت تدفع المفكّرين إما إلى تغيير اختصاصاتهم، كما فعل سام غل[2]، أو إلى التخلي عن النشاط الأكاديمي نهائياً.

ما زال هناك سبب آخر جعل العلاقات عصيبةً بين فلاسفة الأديان والجمهور الواسع في بداية القرن الحادي والعشرين. مع الانتقال من الجامعات النخبوية إلى الجامعات الشعبية حصل تحوّل كبير من التعليم التثقيفي المتأصّل في العلوم الإنسانية نحو التدريب التقني المتطوّر المتأصّل في العلوم الطبيعية والاجتماعية. كان الطلاب الجامعيون المتحدّرون من خلفيات موسرة ينعمون بدراسة الفن، والشعر، والدين. أما الآن، فجميع التلاميذ من كل مكان في العالم يتابعون الدراسات العليا بحثاً عن مزيد من النجاح في عملهم. فمكانة العلوم الإنسانية في هذ الإطار متزعزعة، وربّما كانت دراسة الأديان أكثر تزعزعاً من أي حقل آخر. وفي الوقت نفسه، يبدو أن الأحداث في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين تدل

[1] - life of Jesus.

[2] - Sam Gill.

على أن فهم الأديان، حتى بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يهتمّون كثيراً بالدراسات العليا كغاية في ذاتها، يكون مفيداً. لكن يمكن أن يجد هؤلاء الناس فائدةً في الغايات السياسية والتجارية التي يعارضها الأكاديميون أنفسهم.

على كل حال، بدأ فلاسفة الدين باتّخاذ خطوات جدّيّة في مخاطبة الجمهور خارج الأكاديمية. فقد عملوا كشهود خبراء في المحاكم القانونية، ومستشارين لوكالات أنباء ووسائل اتصال. كما بدأوا بلفت الانتباه لطرائق تدريس الدين في مراحل التعليم الابتدائية والثانوية. وبدأوا حتى بالتساؤل عن سبب عدم تكرار الاستشارات لهم من الحكومات. وأخيراً، ما زال التنبّؤ بالنتيجة النهائية لهذه الأنشطة المتعدّدة مبكراً جداً.

المصادر:

1. Asad, T., Genealogies of Religion, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
2. Austin, j. H., Zen and the Brain, Cambridge, MIT Press, 1998.
3. Barrett, J. L., Why Would Anyone Believe In God? Walnut Creek, AltaMira Press, 2004.
4. Boyer, 1., Religion Explained, New York, Basic Books, 2001.
5. Brown, K. M., Mama Lula, Berkeley, University of California Press, 1991.
6. Daly, M., Beyond God the Farher, Boston, Beacon Press, 1973.
7. -, Gynecology, Boston, Beacon Press, 1978.
8. Desai, K., Tile InllCrirance of Loss, New Delhi, Penguin Books, 2006.
9. Doniger, W, Ascericism and Eroticism in [lie Myr/lOlogy of Siva, London, Oxford University Press, 1973.
10. Douglas, M., Purity and Danger, New York, Praeger, 1966.
11. Dubuisson, D., Mythologies du XXe siecle, Villeneuve~d›Ascq, Presses universitaires de Lille, 1993.
12. -rOccident et la religion, Bruxelles, Editions Complexe, 1998.
13. - lmpos £ures et pSClldo~science. Lrellvre de Mircea Eliade, Villeneuve d›Asq, Presses universitaires du
14. Septentrion, 2005.
15. Eck, D. L. t Ellcolllllering God, Boston, Beacon Press, 1993.
16. . E1iade, M., Le my,he de /›cfCmei refOur, Paris, Gallimard, 1949.
17. -Traire d›lJisroirc des religions, Paris, Payor, 1949.
18. -Le c/wlflaflisme er les reclmiqucs arclilliqllcs de l›exwsc, Paris, Payor, 195 1.
19. -Le yoga. fmmonaiirc et liberte, Paris, Payor, 1954.
20. - 1907- 1937,)oumey E((Sf,)oumey Wle», San Francisco, Harper & Roll›, 198 1.
21. -Exile›s OdySSL›Y, 19371960-, Chicago, Uni ve rsity o(Chicago Press, 1988.
22. Faure, B., T/l(~ Rhetoric of Immediacy, Princcwll, Princeton University Press, 1991.
23. -Chan lllsig/us and Oversig/J(s. Princeton, Princeton Univc rsi[), Press, 1993.
24. Fitzgerald, T, The Ideology of Religious Studies, Nell› York, Oxford Universit), Press, 2000.
25. -Discourse 0 11 Civility lind Barbaril)›. New Yo rk, Oxford University Press, 2007.
26. Frank, D. j., and J. Gabler, ReCOllSrllKtillg the University. Stanford. Stanford University Press,

2006.
27. Geertz, C., Tlte InterlJTew[ion of Cultures, New York, Basic Books, 1973.
28. -Local Knowledge, Nell› York, Basic Books, 1983.
29. Ghosh, A., Ill ((n Allfique wnd, London, Granta Books, 1992.
30. Gill, S. D., Mother Eartlt, Chicago, University o(Chicago Press, 1987.
31. Gross, R. M., Buddl.i»n Af,er Pmriarclty, Albany, State University of New York Press, 1993.
32. Leach, E. R., ‹Sermons by a Man on a Ladder,› New York Ileview of Books 7, no. 6 (20 October I 966).
33. Levi~Strallss , C., Tristes tro/)iques, Paris, Pio n, 1955.
34. -Antltro/)ologie stnlctllrtlle, Paris, Plan, 1958.
35. -W I}ensee s((uvage, Paris, Pion, 1962a.
36. -Le corel7l isme aujomd›/llli, Paris, Presses universita ires de France, 1962b.
37. Lincoln, B., Discourse and rile Consrnlcrion ofSocicl)›, New Yo rk , Oxford University Press, 1989.
38. -Aut/wriry: ConsrnlCtion and Corrosion, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
39. -Religion, Em/Jire, and Tonure, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
40. Lopez, D. S., Prisoners of Sll((ngri-La, Chicago, Univers ity o(Chicago Press, 1998.
41. Madan, 1: N., Images of tile World, Essays on Religion, SecHiarism, and Culture, New Delhi, Oxford
42. University Press, 2006.
43. Madan, T N. (ed.), Muslim Communities of Sow I. Asi((, Nell› Delhi, Vikas, 1976.
44. - - India›s Religions, Delhi, Oxford University Press, 2004.
45. Marcus, G. E., and M. M. J. Fischer, Anlhro/Joiog)› as Cuirurtll Critique, Chicago, Unive rsity of Chicago
46. Press, 1986.
47. Masuzawa, T., 111 Seardl of Dreamrime, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
48. -The Inven/ioll of \\›lorld Religions.. Chicago, University of Chicago Press, 2005.
49. McCauley, R. N., and E. T. Lawson, Bringing RiH/alto Mind, Cambridge, Cambridge University Press,
50. 2002.
51. McCutcheon, R. T., Manufacturing Religion, New Yo rk, Oxford University Press, 1997.
52. Muller, EM., Cl.il» from a Gennan WiorksllOl}, vol. I, London, Longmans, Green, 1867.
53. Newberg, A. B., E. d›Aquili, and V. Rause, Wilty God Wion›, Go Away, New York, Ballantine Books, 2001.
54. Orsi, R. A., Between Heaven alld Earth, Princeton, Princeton University Press, 2005.
55. Penner, H. H., Iml)(ISSe and Hesolllllioll, New York, P. Lang, 1989.
56. Penner, H. H. (ed.), Te((clring Levi-Strauss, Atlanta, Scholars Press, 1998.
57. Penner, H. H., and E. A. Yonan, ‹Is a Science o(Religion Possible!›)oumal of Religioll 52, no. 2 (April
58. 1972): 107- 133.
59. Pennington, Brian, 2005 , ‹Introductio n: A Critical Evaluation of the \Vork of Bruce Lincoln ,› Method
60. ((nd Tlreol›Y in ,Ire Swdy of Religion 17, 1- 7.
61. Persinger, M. A., Neurol»ycilOlogical Bases of God Beliefs, New York, Praeger, 1987.
62. Plaskow, j., Standing Again at Sinai, San Francisco, Harper & Row, 1990.
63. Ramaswamy, K., A. de Nicolas, and A. Banerjee (ed.), Invading ,Ire Sacred, New Delhi, Rupa,

2007.
64. Ruether, R. R., Sexism and God-talk, Boston, Beacon Press, 1983.
65. -Gaia & God, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1992.
66. Said, E. W, Orientalism, New York, Pantheon Books, 1978.
67. Schussler Fiorenza, E., In MemOIY of Her, New York, Crossroad, 1983.
68. Segal, R. A» EXl)iaining and huerlJTC!ing Religion, New York, P. Lang, 1992.
69. Smart, N., The Science of Religion & the Sociology of Knowledge, Princeton, Princeton University Press, 1973.
70. -Tile Long Search, Boston, Little, Brown, 1977.
71. -\Vorldviews, Crosscult ural EX/1lomliolls of Hllll1an Beliefs, New York, Scribner›s, 1983.
72. Smith, J. Z., MaJ) Is Not TelTitOlY, Leiden, Bri ll, 1978.
73. -Imagining Religion, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
74. -Helming Religion, Chicago, University o(Chicago Press, 2004.
75. Smith, Wilfred Cantwell 1959, ‹Compm:ltivc religion - \Xlh ither and Why?› in Eliadc, Mircca, and
76. Kitagawa, Joseph M. (cds), TIle l-iistOlY of lleligions, Essays in Methodology, Chicago, University of
77. Chicago Press, pp. 31- 58.
78. -TIle Meaning and End of Religion, New York, Macmillan , 1963.
79. -Towards a World TIleolo/O» Philadelphia, Westminster, 198 1.
80. Spiro, M. E., ‹ Religion, Problems of Definition and Explanation,› in Michael E. Banton (cd.),
81. Anthropological ApJ1Toaches to the s!tldy of lleligion, London, TavistOck , 1966. pp. 85126-.
82. -Buddhism and Society, New York, Harper & Row, 1970.
83. Spivak, G., ‹Can rl.1C Subalte rn Speak!› in C. Nelson and L. Grossberg (cds), Marxislll and rhe
84. hllerl)Tewtion of Culwre, Urbana, Uni versity of Illinois Press, 1988, pp. 27 113 3-.
85. Stark, R. , and W. S. Bainbridge, A TheOlY of Religion, New York , l› Lang, 1987.
86. Stark, R., and R. Finke, Acts of Fai,h, Berkeley, University of California Press, 2000.
87. Strenski, L, Four Theories of My{1i in Twenricc/t,CenUll)› History. Basingstoke, Hampshire, Macmillan ,
88. 1987.
89. Tambiah, S. J., Buddhism and the 5/)iri› Cui» in Nortll -East Thailand, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
90. -A Per/onn»,ive A)1J1roach to Ri!t»,l, London, British Academy, 198 1.
91. Turner, V. w., The Forest of Symbols, Ithaca, Cornell University Press, 1967.
92. -The Ritual Process, London, Routledge & K. Paul, 1969.
93. -Dramas, Fields, anel Meca/J/tors, IrhacCI, Cornell Uni vers ity Press, 1974-.
94. \Vhitehousc, H., and J. Laidlaw, Religioll, AncIIToIW/Ogy, and Cognitive Science, Durham, Carolina
95. Academic Press, 2007.
96. Wiebe, D., Religion and TnIlh, The Hague, Mouton, 1981.
97. -The Politics of Religious St udies, New York, St. Martin›s Press, 1998.

مستقبل الدين
مطارحات إميل دوركايم وماكس فيبر

غريغوري بوم[1]

الموضوع الأساسي في هذه المقالة هو دراسة وتحليل آراء المفكّرَين الغربيَين إميل دوركايم وماكس فيبر على صعيد الدور الاجتماعي للدين، وقد دوّنت من وجهة نظرٍ مسيحيةٍ، بينما كاتبها عمّم استنتاجاته على جميع الأديان؛ لذا فهو تعميمٌ عارٍ عن الصواب، ولكن رغم ذلك فالمخاطب المسيحي من هذه الناحية يطّلع عن كثبٍ على آراء ونظريات إميل دوركايم التي رام منها إضفاء صبغةٍ اجتماعيةٍ على الديانة المسيحية، فالمقالة تشتمل على مضامين وملاحظات ظريفة.

الجدير بالذكر هنا أنّ الديانة الإسلامية ذات طابعٍ اجتماعي أكثر من أيّة ديانةٍ أخرى، فروح التعاليم الإسلامية بشكلٍ عام تنمّ عن أنّه دينٌ اجتماعي، ولكنّها مع ذلك أعارت أهميةً بالغةً للفرد بما هو فرد؛ لذا فهي ليست على غرار الديانة المسيحية التي يطغى فيها الجانب الفردي على الجانب الاجتماعي؛ ومن هذا المنطلق تمحور البحث في المقالة حول تضاؤل الجانب الاجتماعي للدين في نطاق المجتمعات التي تعتنق الديانة المسيحية وحاول كاتبها إيجاد حلٍّ لهذه الميزة السلبية على ضوء آراء إميل دوركايم وماكس فيبر، لذلك ليس من الصواب بمكانٍ تعميم نتائجها على سائر الأديان وبما فيها الإسلام.

[1] - Gregory Go Boom، لاهوتي وفيلسوف كندي، ولد ببرلين 1932، أستاذ بجامعة ماكغيل (الكيبك) وجامعة تورنتو الكندية.

ـ المصدر: Nouvelles Pratiques Sociales، مجلّد 9، رقم 1، 1996، ص 101 - 113.

ـ العنوان الأصلي للبحث: Lavenir de la religion: entre Durkheim et weber

ـ تعريب: رشا زين الدين ـ راجعه فريق الترجمة.

تطرّق الكاتب في مقالته هذه إلى بيان طبيعة الدين العالمي على أساس مضامين شتّى الأديان الرائجة في المجتمعات البشرية.

الإسلام من حيث المضمون والتعاليم هو دينٌ عالمي في جميع أحكامه الشرعية وأصوله وفروعه، لذا فهو على خلاف الديانة المسيحية التي تتقوّم على التعاليم المستوحاة من العهدين القديم والجديد، فهي غالباً ما تكون ناظرةً إلى قوميةٍ معيّنةٍ أو منطقةٍ بالتحديد رغم اتّساع الرقعة الجغرافية التي تحتلّها في العالم، إلا أنّ الكاتب لم يتطرّق إلى هذا الموضوع بشكلٍ مناسبٍ وفي إطار رؤيةٍ شموليةٍ.

المحرر

حافظت أفكار إميل دوركايم وماكس فيبر حول العلاقة بين الدين والمجتمع على أهميتها في الوضع التاريخي الحالي. وبالتالي يستحيل تفسير وجود الدين في مجتمعنا أو عدمه من دون الرجوع إلى الأفكار التي طرحها عالما الاجتماع هذان في مطلع القرن العشرين. من المعروف أن هذين المفكّرين لهما وجهتا نظر مختلفان حول دور الدين في المجتمع. لكل منهما تفسير مختلف للشخصية البشرية وعلاقتها بالمجتمع، ويبدو أن هذا الاختلاف في الأفكار مستمر في الصراع الحالي بين تيارين فلسفيين، هما الجماعانية والفردانية.

العالم وفق إميل دوركايم

المجتمع بالنسبة إلى إميل دوركايم هو جوهر الواقع البشري. وبحسب حدسه، الذي أكّدته بحوثه على أكثر المجتمعات بساطةً، أي قبائل أستراليا البدائية، فإن المجتمع هو من يصنع أفراده. وبالمعنى نفسه أيضاً فهو ليس مصدراً للغذاء والحماية فحسب، وإنما يتيح أيضاً وبوجه خاص ثقافةً مشتركةً، ومجموعةً من القيم، ورؤيةً روحانيةً للحياة. وحده البعد البيولوجي للإنسان فرداني بحت. أمّا البعد الفكري، أي الوعي، والمخيّلة، والذكاء، فتكتسب عبر المشاركة في المجتمع، واللغة خير مثال على ذلك، إذ نطوّر وعينا اللغوي الشخصي عبر استيعاب لغة المجتمع. بما أننا من إنتاج المجتمع ونبقى متجذرين فيه، نحن ـ بحسب دوركايم ـ كائنات

أخلاقية (1970: 314-322). يتشاطر أفراد المجتمع نفسه قيماً مشتركةً ويسمعون في أعماقهم نداءً حميمًا يحضهم على تطبيق هذه القيم في حياتهم. يقول دوركايم إن هذا النداء قوي جدّاً بحيث إن البشر يريدون أن يكونوا في خدمة مجتمعهم، لا بل التضحية من أجله في لحظات الخطر. يرغب البشر في تسليم أنفسهم للخير الأكثر تسامياً. يرى دوركايم بأن البشر لديهم نزعة دينية. فالمجتمع، على حد قوله، ليس واقعاً موضوعياً موجوداً بمعزل عن أفراده فحسب، إنما هو أيضاً واقع ذاتي مستقرٌ بشكل رمزي في فكرهم ويحدد إنسانيتهم برمتّها. إن المجتمع، الذي له وجود رمزي في «الوعي الجماعي»، وهي عبارة عزيزة على قلب دوركايم، يصنع أفراده، ويدعمهم، ويحدد هويتهم (633: 1960).

الدين

وقف دوركايم في ذهول أمام ظاهرة الدين الكونية. أراد دوركايم، الملحد، إيجاد تفسير علمي للتجربة الدينية، وقد توصل على إثر البحوث التي أجراها على القبائل البدائية، إلى أن تجربة القداسة تمت بلقاء الشعب، في لحظات خاصة، مع المجتمع الذي له وجود رمزي في وعيه الجماعي. على حد قول دوركايم، الله هو المجتمع المدوّن بخط عريض في فكر أفراده. الدين هو إذاً الخشية الموقّرة للبشر وهجرهم الشغف أمام قالبهم الاجتماعي، هذا القالب الذي أوجدهم، والذي يدعمهم، ويكوّن لهم مثلهم العليا، ويعاقبهم على تعدّياتهم، ويعدهم في الوقت عينه باحتضانهم مجدداً.

يعتقد دوركايم بأن كل مجتمع يضع دينه الخاص؛ إذ لا يمكن للمجتمع أن يحيا من دون هذه السلطة الرمزية، من دون هذا الانعكاس لهذا المجتمع في وعي الشعب الجماعي. الدين هو الروح الحيّة التي تجمع الرجال والنساء في المشروع المجتمعي عينه.

ساعدت نظرية دوركايم بالتالي إلى حد كبير على تفسير دور الأديان التقليدية في المجتمع وعلى فهم معنى الشعائر المقدسة. مع ذلك، بدا عالم الاجتماع العظيم هذا مقتضباً حول مسألة الدين في المجتمع الحديث، والعلماني، والتعددي؛ إذ إن

المجتمع الحديث، في نظره، أكثر عقلانيةً وإنسانيةً من المجتمعات السالفة. لقد ذكر أن الآلهة القديمة إما تشيخ أو تفنى، بما فيها الإله التوراتي، في حين أن الآلهة الجديدة لم تولد بعد (1970: 611). كان على قناعة بأن المجتمع الحديث، القائم على الذكاء العلمي للعلاقات الإنسانية، قد يبتكر على الأمد البعيد دينه المدني الخاص بغية تعزيز قيمه داخل المواطنين.

لكن، في الوقت الراهن، العبادة السائدة هي للأسف «عبادة الشخصية» (1970: 261-278)، على حد قول دوركايم. بعبارة أخرى، على غرار ماركس في شبابه، لا ينظر دوركايم إلى الفردانية ومركزية الذات كنزعة طبيعية، وإنما كنتاج ثقافي أوجدته الظروف الاجتماعية والاقتصادية. مع ذلك، أكّد دوركايم بأن عبادة الشخصية هذه هي عبادة مَرَضية، لأنها تهدد بإضعاف المجتمع وبالتمهيد لانهياره. لكن عالم الاجتماع الفرنسي هذا كان على ثقة بأن المجتمع الحديث والصناعي والقائم على المساواة سيوجد على الأمد البعيد شكل الدين الخاص به، والقادر على ترسيخ هويته الاجتماعية وعلى ضمان التزام المواطنين بالفضائل المدنية. لقد دافع دوركايم بشدة عن هذه النقطة في وجه الكاثوليك المحافظين الذين كانوا يتمتعون بنفوذ في فرنسا في عصره، والذين توقعوا مساهمة المجتمع الحديث في ضعضعة التكافل الاجتماعي.

يوجد علماء اجتماع معاصرون يؤيدون أفكار دوركايم مع تشديدهم على فكرة أن المجتمع بحاجة إلى أسطورة وطنية، أو بحسب تعبير روسو، إلى دين مدني (Bellah 1976, 1-21) من أجل أن يتطور ويزدهر. فمن مظاهر الهشاشة في ما يسمى بكندا أنها تفتقر إلى أسطورة وطنية تحتفي بمستقبل ومصير يلقيان قبول جميع المواطنين. في المقابل، ورثت الكيبك ديناً مدنيّاً. كان هذا الدين في السابق الكاثوليكية، لكن منذ الثورة الهادئة، اتخذت الأسطورة الوطنية منحىً علمانيّاً (Tessier, 1994).

الهوية الجماعية

تلقي مقاربة دوركايم الاجتماعية الضوء على ظاهرة معاصرة مقترنة بالبحث عن الهوية الجماعية. ففي بقاع كثيرة من الأرض، هناك شعوب تتصدى للكونية الليبرالية

والفردانية الرأسمالية عبر التأكيد الحثيث على هويتها الجماعية الموروثة من الماضي، وأحياناً عبر اللجوء إلى أشكال متطرفة من القبلية والقومية العنيفة. ومثل هذه الظاهرة تثير استغراب الليبراليين والماركسيين؛ إذ ترى النظرية الليبرالية البشر أفراداً موجّهين كلاًّ نحو بقائه الشخصي وتحسين ظروفه المادية، وهي نظرية تعجز عن تفسير سبب توجّه الناس إلى تأكيد هويتهم الجماعية رغم أن ذلك يضر بمصالحهم المادية الشخصية. أمّا من المنظور الماركسي، فالبشر موجّهون، سواءً عن سابق معرفة أو لا، نحو الكفاح لتحسين الوضع المادي لطبقتهم الاقتصادية. وهذه النظرية عاجزة أيضاً عن تفسير سبب توجّه بعض المجموعات إلى تأكيد هويتهم الدينية، أو الإثنية، أو القومية، رغم أن ذلك يضر بمصلحة طبقتهم. كذلك، لا يسمح توصيف القومية الإثنية أو الحركة الدينية بـ«الوعي الزائف» بتبرير تمتع هذين التيارين بمثل هذه الجاذبية الاجتماعية.

بحسب دوركايم، البشر مرتبطون ارتباطاً وثيقاً بهويتهم الجماعية. فعندما تكون هذه الأخيرة في خطر، يبذل هؤلاء تضحيات كبيرةً من أجل إنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية تحميها وتعززها. لم ينجح الليبراليون والماركسيون يوماً، لجهلهم بالأهمية الاجتماعية للهوية الجماعية، في استيعاب الحركات الفاشية التي ظهرت في ثلاثينيات القرن العشرين. مع ذلك، كانت الرؤية أوضح في ذلك الحين لدى بعض المفكّرين المناهضين للفاشية. في هذا الإطار، وصف كارل بولانيي، في أحد كتبه في الثلاثينيات، الفاشية بـ«عودة المكبوت»، بما يعني إعادة التأكيد، بشكل مشوّه، على المجتمع المقوّض نتيجة الليبرالية والماركسية. لقد اعتبر الفاشية شكلاً «مشوّهاً» من أشكال الهوية الجماعية ذلك لأنها تتطلّب التضحية بالضمير الأخلاقي الشخصي في سبيل الولاء الأعمى للحاكم (بوم، 1996: 50).

في الحقبة نفسها، كتب بول تيليش عن ارتباط الشعوب بجذورها الإثنية، أو القومية، أو الدينية، معتبراً إياها من الظواهر الكونية. فلا يمكن لأي نظرية اجتماعية أن تكون مقنعةً على الأمد البعيد ما لم تعترف بترسّخ جذور الشعب في تاريخه. أدرك

تيليش بوضوح، في الفترة عينها، أن النظرة السياسية القائمة على الهوية الجماعية لشعب ما تولّد العدائية ضد من لا ينتمون إليه وتقوّي البنى التقليدية لانعدام المساواة الاجتماعية، وهما نزعتان خطيرتان عاقبتهما الحرب والقمع على التوالي. لذلك، حث تيليش على نظرية سياسية تبدي احتراماً للرابط الاجتماعي الذي يرثه المجتمع، وتخضعه في الوقت عينه لمعيار العدالة الاجتماعية العقلاني، طارحاً تفسيراً إيجابيّاً للقوميّة على أن تحترم هذه الأخيرة المساواة بين أفراد الأمة والمساواة بين الأمم نفسها (بوم، 1995: 92-95).

اللاّمعيارية، قوّة اجتماعية

أثبت إميل دوركايم في كتابه أن الناس الذين يشهدون تهديداً لهويتهم الجماعية يعانون قلقاً شديداً على المستوى الشخصي، وهو ما يطلق عليه اسم «اللامعيارية» (1981: 272-311).

قد تظهر اللامعيارية في صميم الأفراد بطريقتين مختلفتين: إمّا عبر انتقالهم من محيط اجتماعي ثقافي إلى آخر أو عبر حدوث تغييرات جوهرية في المجموعة الثقافية التي ينتمون إليها. وفي كلتا الحالتين، يعاني الأفراد العاجزون عن التكيّف مع الوضع الجديد من الاضطراب والقلق. وهكذا، توضح نظرية دوركايم الكثير من الظواهر في عصرنا هذا، بما في ذلك الظواهر الدينية.

تمرّ الثقافة الشائعة في أميركا الشمالية بتحوّلات جذرية بسبب البطالة المزمنة وندرة فرص العمل، وانعتاق دولة الرفاه، وظهور التعددية الدينية، والمهاجرين الوافدين من قارات غير أوروبا، وكذلك بسبب المطالبة المتزايدة بالمساواة بين المرأة والرجل. إن كان دوركايم على حق، فإن مثل هذا الوضع سيثير على الأرجح قلقاً عارماً لدى الكثير من أفراد المجتمع. فالعدائية تجاه المهاجرين، والعنصرية، وصحوة الحركة المعادية لتحرير المرأة ناجمة إلى حد كبير عن هذا الشعور بالقلق. لذلك عوضاً عن اتهام الناس الذين يقلقهم التغيير الاجتماعي بالتخلّف أو الرجعية، يستحسن احترام قلقهم وتبني خطاب يكون في عونهم. فمن هم بصدد فقدان هويتهم الثقافية

يحق لهم أن يعلنوا الحداد على هذه الخسارة من دون اتهامهم بالأذية. الحداد شفاء للروح، لكنه مؤقت. فبعده، يواجه الأفراد الواقع الجديد، ويتكيفون معه، ويعملون على إعادة تحديد هويتهم.

الدين المحافظ والطوائف

يوضح مفهوم دوركايم حول اللامعيارية جاذبية الدين المحافظ، والطوائف، والعبادات الأكثر حداثة. يتساءل المراقبون العلمانيون أحياناً كيف يستطيع الأذكياء من الناس تقبّل تعاليم روحيّة عقلانية وأساليب حياة تتعارض مع الوجهة السليمة. يذكّر دوركايم هؤلاء المراقبين بأنّ الدين المحافظ والطوائف الحديثة النشأة توفّر العلاج للقلق العميق الذي يولّده المجتمع، هذا القلق الذي لا تستطيع القدرة على الفهم شفائه.

تتطرّق نظرية دوركايم إلى السبب وراء ظهور حركة قوية للمحافظين حاليّاً في الكنائس المسيحية، وبشكل عام، في جميع الديانات الكبرى. تعتمد هذه الحركة في بعض الحالات، التي سأتناولها لاحقاً، شكلاً متشدداً (أصوليّاً)، أي شكلاً حرفيّاً، ومتصلّباً، ومتزمّتاً. وإذا كان دوركايم على حق، ستثبت الحركات المحافظة للأديان القلق الذي اختبره الأشخاص شديدو التديّن ممن تتهدّد هويتهم الجماعية جراء التعددية الدينية وعلمنة ثقافتهم. في الوقت الذي ولّدت فيه الثورة الهادئة في الكيبك ديناميكيةً اجتماعيّةً أثّرت على الشعب بكامله، جاءت الحركة المحافظة في الكنيسة هناك أقل حدّةً مما هي عليه في فرنسا وبلدان أخرى، حيث عارض جزء كبير من السكان التغيرات الاجتماعية والثقافية.

عكس تحوّل التيارات المحافظة للأديان إلى حركات أصولية، في بعض الحالات، ردّ فعل حازم تجاه الثقافة التي فرضتها قوة مركزيّة هدّدت بتدمير الهوية التقليدية الجماعية. كان يمكن أن تُفسّر الأصولية في الأوساط الإسلامية، وحتى عند الهندوس والبوذيين، منذ زمن بعيد، على أنها مقاومة واسعة النطاق ضدّ غزو الثقافة العقلانية المتداولة في الغرب والمدعومة من المركز الرأسمالي العالمي.

بدت الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة الأميركية كدفاع عاطفي عن

الثقافة البروتستانتية التي كانت تعرّف الهوية الأميركية في الماضي على أنها معارضة للعقلانية والعلمانية، التي أطلق عليهما الأصوليون اسم «الحركة الإنسانية العلمانية»، وللتعددية الدينية، وحركة تحرير المرأة، والوجود المتعاظم للمهاجرين من أصول غير أوروبية، أي جميع الاتجاهات التي يدعمها المركز، والحكومة الفدرالية في الولايات المتحدة الأميركية.

تقترن المفارقة الاجتماعية بكافة الحركات الأصولية. فالبرغم من معارضة هذه الأخيرة الحداثة العلمانية والمنطق النفعي، فرضت عليها رغبتها في أن تصبح قوى سياسية هامة استخدام وسائل حديثة للتنظيم والتواصل، وتقنيات للتلاعب، والوثوق بالعقلانية الإنتاجية. فالحركات الأصولية تتجدّد رغماً عنها.

الدين الكوني

إذا ما اتّبعنا مبادئ دوركايم، سنترقّب ظهور مجتمع عالمي في عالم الأديان، ذي تأثيرات مختلفة عن حركات المقاومة. لقد تحقّق هذا المجتمع العالمي للمرة الأولى في التاريخ، إذ أصبحت كافة بلدان العالم مترابطة في السرّاء والضرّاء. فجميعها تعتمد نظاماً عالميّاً موحداً للاقتصاد الرأسمالي، وتسعى إلى تعزيز تطورها التكنولوجي، وتتشاطر المعرفة نفسها. تتعاون معظم هذه البلدان سياسيّاً عبر منظمة الأمم المتّحدة، وهي على استعداد لتقبّل القيم الاجتماعية التي تنصّ عليها هذه الأخيرة، أي حقوق الإنسان، والمساواة بين الرجل والمرأة. فقد تحوّل الترابط البنيوي للبشرية إلى واقع تاريخي، حتى ولو أن هذه البنية تنتج الظلم وعدم المساواة على نطاق واسع.

وإذا صحّت مقاربة إميل دوركايم الاجتماعية، فمن المتوقّع أن تعبرّ عولمة البنى التحتية عن نفسها بشكل رمزي في الوعي الجماعي، وأن تثير حركةً روحيةً تسعى إلى التضامن العالمي. لا يكفي بالتالي أن نفسّر الحركة المسكونية والحوار بين الأديان على أنهما اختراعان ناجمان عن أذهان جسورة، بل يجب فهمهما على أنهما التعبير الروحي عن واقع اجتماعي جديد. بات التضامن العالمي، بدءًا من أشد الناس فقراً، تجربةً دينيةً في كافة الكنائس المسيحية والأديان الرئيسة. فإذا

اطّلعنا على النصوص المنشورة من قبل الكنيسة الكاثوليكية، أو مجلس الكنائس العالمي، أو المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام، فسنجد أمرين مسلّم بهما: أنّ كلّ التقاليد الدينية تحمل عناصر روحية تبارك عدم المساواة الاجتماعية، وهيمنة الأقوياء، والظلم الواقع على الضعفاء؛ وأنّ هذه التقاليد تحمل أيضاً عناصر روحية أخرى، داعمة للعدالة، والرحمة، والسلام. تكتشف الكنائس والأديان غير المسيحية، عبر الحوار والتعاون، أنّها تحمل في طيّاتها اليوتوبيا الاجتماعية، والبشرية التي وجدت السلام في العدل والحب.

نستشفّ من خلال مبادىء دوركايم السبب وراء سيطرة تيَّارين معارضين على كافة الأديان: تيار محافظ يسعى إلى تعزيز الهوية التقليدية، وتيار جريء منفتح على التضامن العالمي، بدءاً من الفقراء والفئات الأكثر هشاشةً. نجد هذين التيارين في الكنيسة الكاثوليكية في مقاطعة الكيبك. يتراءى أمامي بالتالي سببان لتبني منهج «الانفتاح والتضامن»، مع نقده للرأسمالية، بقوة في الكنيسة في الكيبك، مدعوماً في ذلك من الرسالة الرعوية ومبادرات الأساقفة العامة. أولاً، وكما قلت آنفاً، ولّدت الثورة الهادئة في الشعب مفهوماً ديناميكيّاً للثقافة؛ وثانياً، أجبرت العلمنة السريعة للمجتمع في الكيبك الكنيسة على الظهور كأقليّة، أقلية لم تعد وظيفتها إضفاء الشرعية على العموم، وإنما قد تصبح قوةً حاسمةً مستوحاةً من الرسالة النبوية للإنجيل.

العالم بحسب ماكس فيبر

نغوص مع ماكس فيبر في عالم فكري مختلف تماماً. يبدأ تفكير فيبر حول المجتمع والدين من الفرد ذاته. فالأفراد هم من يبنون المجتمع، والرجل صاحب الكاريزما وتلامذته هم من يصنعون التقاليد الدينية. لم يكن فيبر يؤمن بالوعي الجماعي ولا حتى بالأسطورة الجماعية التي تجعل المجتمع متماسكاً. لقد عارض عالم الاجتماع الألماني هذا بشدة على الحركة الرومانسية في الفكر الألماني، وتمثّل في فرنسا بتيار أقلية كان ينتمي إليه دوركايم. كان هذا التيار يجد في المجتمعات التقليدية وحدةً عضويةً وصوفية. فالمجتمعات، بحسب ويبر، عبارة عن إنشاءات. وتبقى المجتمعات موحدةً نتيجة وجود حكومة تحمل عصاً كبيرةً تضرب بها كل من

لا يتفق مع الآخر. بالنسبة إليه، السلطة هي من تصنع الوحدات الاجتماعية، وبالتالي يجب أن يحكم الأعضاء في أمر السلطة الشرعية. وحين يتحدث فيبر عن الشرعية، لا يقصد في المقام الأول أيديولوجيا تبارك النظام الاجتماعي أو تجعله يبدو عقلانيّاً، بل قدرة النظام على الوفاء بوعوده وتلبية متطلبات أعضائه. من الواضح أن فيبر لم ينكر البتّة أنّ المجتمعات التقليدية كانت متّحدةً من خلال روابط اجتماعية وقيم مشتركة قبل ظهور الحداثة، إنما رأى بأنّ هذه العناصر المشتركة لم تكن فطريةً وإنما مبنيّةً؛ فالمجتمع عبارة عن بناء ناجح.

اعتبر فيبر، الوفي لهذا النهج، أنّ الإثنية بناء أيضاً. فالهوية الإثنية ليست فطريةً، ناجمةً عن إرث بيولوجي مشترك، وإنما هي وليدة أناس مقتنعين بحيث يتشاطرون الأصل البيولوجي عينه. كذلك، ليست صلة الدم من تنتج المجتمع الإثني، إنما الإيمان بوجود مثل هذه الصلات، حتى إن كان التاريخ يكشف عن أصل أكثر تعددية.

الدين

يتملّك فيبر ودوركايم الفضول العلمي عينه حول الدور الاجتماعي للدين. فبينما كان دوركايم يصوّر الدين على أنه بناء مجتمع تنعكس صورته في الوعي الجماعي، اعتبر فيبر أنّ الدين يبدأ مع الفرد، الشخصية الكاريزماتية، مؤسس المجتمع الديني. كان فيبر يستخدم عبارة «كاريزما» لوصف القوة المدهشة التي يتمتّع بها بعض الأشخاص وقدرتها على إيصال معنى القداسة للآخرين (166: 159 ـ 1960). لم تكن القداسة، كما أرادها دوركايم، مظهراً من مظاهر المجتمع الروحية. أما بالنسبة إلى فيبر، فالقداسة تعني ما هو أبعد من المجتمع، أي ما هو مختلف عن البشر، قوة خارقة تجعل الواقع الاجتماعي أمراً نسبيّاً.

أنشأ مؤسسو الدين ممن يتمتعون بقوة كاريزماتية هائلة مجتمعات من التلامذة المؤهلين لإيصال الكاريزما المؤسِّسَة للأجيال اللاحقة، بشكل رمزي، أي عبر رسالة روحية وطقوس مقدسة. وهكذا بُنيت التقاليد الدينية.

بالرغم من أن مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية تمنح الأولوية للأفراد وتفاعلهم،

إلاّ أنه لم يكن ليبراليّاً بالمعنى الأيديولوجي. إذ لم يكن يعتقد، كما الاختباريون البريطانيون وأهل الاقتصاد الكلاسيكيون، أنّ الفرد يُعرّف من خلال صراعه من أجل البقاء والمنافسة. رفض فيبر فكرة أن الناس نفعيون بطبيعتهم. فبالنسبة إليه، يتصرف الناس في أغلب الأحيان وفقاً لدوافع مختلطة، يميّز فيبر بين أربعة منها: التصرّف وفقاً لعادات المجتمع، والتصرّف وفقاً للعقلية النفعية، والتصرف وفقاً للقيم الذاتية، والتصرّف تحت تأثير العواطف الجيّاشة (Freund, 1966: 84).

تتعدّد الدوافع التي تحرّك البشر بشكل عام. فعلى سبيل المثال، يتحرّك العديد من الأشخاص لتحسين وضعهم المادي، لكنهم في الوقت نفسه، يرفضون الابتعاد عن العادات المتعارف عليها، وحتى التخلي بشكل تام عن مُثُلهم العليا. فيتصرّفون، بالتالي، تبعاً لمجموعة من الحوافز. فالبشر، بحسب ويبر، هم كائنات تعيش على التراضي في المقام الأول.

ها هو السبب الذي كان يختلف عليه فيبر في ما يتعلق بتحليل دوركايم القائل إن أفراد المجتمع الواحد يتّحدون حول القيم نفسها والتجارب الدينية نفسها. وقد أكّد فيبر بأن معظم الناس يعيشون، على صعيد الدين، كما على صعيد المجالات الحياتية الأخرى، بالتراضي. وقليلون هم من يجسدون تماماً روح دينهم، وهم من يطلق عليهم فيبر اسم «البارعون» (1964: 137). أما الغالبية العظمى فتتشتّت معتقداتها الدينية بمصالح أخرى. وبالتالي، تسمح مقارية فيبر هذه بتحليل ظاهرتين دينيتين قلّما يتحدث عنهما دوركايم، ألا وهما: تنوع التيارات الدينية داخل الدين الواحد، ومسار العلمنة الحالي.

الدين والطبقة الاجتماعية

يعترف فيبر بأن الدين الواحد يتمّ استيعابه بطرق مختلفة بحسب الطبقة الاجتماعية للمؤمنين. يتناول فيبر، من خلال ثلاث تجارب شهيرة، دين الأرستقراطيين، والحرفيين، والتجار، والفلاحين، والفقراء، ومن ثم يدرس السلوك تجاه دين البرجوازيين والبروليتاريا (1960: 382 ـ 483). تظهر هذه التجارب بأن الدين الواحد

فُسّر على أنه يشكّل دعماً للتطلعات الاجتماعية والثقافية شديدة الاختلاف. ويشهد التاريخ على وجود الدين المحافظ، والإصلاحي، وحتى الراديكالي. تسمح مقاربة فيبر لهذا الأخير بأن يدرك المنظور الماركسي الذي يقدّر الوظيفية الأيديولوجية للدين، من جهة، وبأن يصحّح التعميم الخاطىء الذي تناوله ماركس في أن الدين هو أيديولوجية تشرّع الطبقة المهيمنة، من جهة أخرى. يضاف إلى ذلك أن بعض الكتّاب الماركسيين الذين سبقوا فيبر بزمن طويل، انزعجوا من وجود الدين الراديكالي في التاريخ الغربي. كان «أنجلز» نفسه مفتوناً بـ«توماس مونتسر»، الذي بشّر بحركة تجديدية العماد[1]، والذي كان يقدّم الدعم الروحي لحرب الفلاحين في العام 1525.

انتشر على نطاق واسع تفسير فيبر للبروتستانتية الكالفينية التي اعتبرها روحانيةً كانت تساعد على النضال الاجتماعي للبرجوازية ضدّ النظام الإقطاعي (فيبر، 1964أ). كانت الأخلاقيات البروتستانتية، مع تركيزها على المقاصد الدنيوية، والعمل اليومي، والمبادرة الشخصية، والاعتماد على الذات، على صلة عميقة بروح الرأسمالية الوليدة. فهي تسعى إلى تصحيح البعد المادي للرأسمالية عبر دعمها الروحي للسخاء وللمسؤولية الاجتماعية. لكن يجب التأكيد على أن فيبر لم يدع مفهوم البروتستانتية يقتصر على وظيفتها الاجتماعية، بل كان دائماً يعترف ببعدها المتسامي. إن التوجّه نحو القداسة على وجه التحديد هو الذي يمنح هذه الأخلاقيات الجديدة قوتها الثقافية.

يرى فيبر أنه لطالما ساعدت الملل الدينية الجديدة التي أنشأتها البروتستانتية، مثل الميثوديين، والمعمدانيين، والمجيئيين، وغيرهم، الطبقات الدنيا التي تناضل لتحقيق تقدمها الاجتماعي، على إثبات نجاحها في المجتمع الرأسمالي. وفي أيامنا هذه، لا تزال العديد من الطوائف الإنجيلية والجماعات الخمسينية تمارس الوظيفة الاجتماعية عينها. وبما أنّ هذه الحركات الدينية توصل إلى أتباعها القيمة الروحية للالتزام وللمسؤولية الشخصية، فإنها تنتج أشخاصاً مؤمنين يكرّسون نفسهم لأعمالهم، ويهتمون بأسرهم، ويعيشون عيشةً بسيطةً، ويدّخرون

[1] - anabaptiste.

أموالهم لاستثمارها في حياتهم المهنية أو من أجل تقديم تبرعات سخيّة. يجد علماء الاجتماع، الذين يدرسون الحركات الدينية الجديدة، أنفسهم أمام فرضيتين مختلفتين: فرضية دوركايم التي يبحث من خلالها الأشخاص المهددون نتيجة التغيرات الاجتماعية عن الهوية الجماعية للهروب من المخاوف الشخصية، وفرضية فيبر التي تسعى الطبقات المهمشة من خلالها إلى إيجاد روحانية تساعدهم على عيش حياة كريمة وأكثر عقلانيةً.

العلمنة

تُعرف مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية بشكل خاص من خلال نظريتها حول العلمنة. في المقابل، يعتقد دوركايم بأن العقلانية في العقيدة المسيحية ستجعل هذه الديانة تزول في العالم الحديث. ويتوقّع، في الوقت عينه، ظهور الدين المدني الذي يعكس الأسس الأخلاقية لمجتمع التنوير ويعزّزه، لأن الدين، بالنسبة إليه، فيه شيء من الأبدية (1960: 609). وذلك بخلاف فيبر الذي أعرب عن اقتناعه بأنّ «العقلانية» المتنامية للمجتمع الحديث ستزيل من أذهان الناس جميع القيم غير النفعية كالحقيقة، والخير، والجمال، والتسامي.

يقصد فيبر بـ«العقلانية» تطبيق الأدلة التكنولوجية على تقدّم الحياة الشخصية والاجتماعية (1964: 61-107). ففي الماضي، سمح التوجه العقلاني، الذي تتحكم به قيم أخرى، للإنسانية بإنشاء حضارات كبرى؛ لكن التوجه أصبح اليوم قويّاً جدّاً إلى حدّ إلغائه كافة المسائل التي لم يتمكّن العلم، والتكنولوجيا، والإدارة العقلانية من حلّها. تعالج العقلانية الحديثة «الوسائل» من دون التعرّض إلى «الغايات»، كما في الحقيقة والخير. وبالتالي، أصبحت الأسباب وسيليةً بامتياز. يعتبر فيبر أيضاً أن هذا التطور المعاصر ناجم عن غياب مسألة الدين عن وعي الغالبية العظمى. فالرجال والنساء يتجهون نحو العلمانية، (الحال الذي كان عليه فيبر في البداية). لكن بحسب فرضية فيبر التشاؤمية، لا تؤدي علمنة الثقافة إلى القضاء على الدين فحسب، وإنما إلى تقهقر جميع الثقافات الإنسانية، فضلاً عن أنّ التفكير الفلسفي، والعشق الشغوف، والالتزام الأخلاقي بالمثل العليا وتقدير الجمال في طريقها إلى الزوال أيضاً. ووفق توقعات فيبر، سيكون مجتمع المستقبل العقلاني كلوحة قاتمة،

وكـ«قفص حديدي»، وعالم حزين بلا لون ولا روح (1964أ: 246).

لقد رأينا، بحسب فيبر، أنّ الدين يتجاوز وظيفته الاجتماعية ليلمس التسامي. برأيه، يجيب الدين عن الأسئلة الكونية الكبرى التي لم يتمكن أحد في الماضي من الإفلات منها: من أين جئنا؟ ما معنى الحياة البشرية؟ ما الذي ينتظرنا في المستقبل؟ ما هو أصل الشر والمعاناة؟ يقول فيبر إن الدين هو من صنع أصحاب الكاريزما القادرين على الإجابة عن مثل هذه الأسئلة التي، في أيامنا هذه، أُفرغت من معناها بسبب هيمنة التعليل الذرائعي. أما في المجتمع الحديث، لن يحيا الدين، باعتقاد فيبر، إلا ضمن دوائر صغيرة فحسب كمصلحة شخصية يتقاسمها الأصدقاء، واصفاً إياه بالدين اللطيف جداً. يرى علماء الاجتماع المعاصرون المؤيدون لماكس فيبر في انتشار المذاهب، وظهور حركات جديدة، والصراع بين النزعات المرتبطة بالهوية والنزعات الكونية في الأديان الكبرى، أعراضًا تشير إلى تفكّك التقاليد الدينية، قبل الغياب الكامل لهذه الأخيرة.

خلاصة بسيطة

إن مقاربة إميل دوركايم الاجتماعية قادرة على شرح عودة الدين إلى الساحة العامة وتمديد ما يطلق عليه الناطقون باللغة الإنكليزية «سياسات الهوية»، أي حركات اجتماعية تطالب بالهوية الوطنية، أو العرقية، أو الإقليمية. يعتبر دوركايم المترجم الأفضل للظواهر الاجتماعية، إذ بيّن لنا أن المشاعر الشخصية تحظى بدورها أيضاً بأهمية اجتماعية.

في المقابل، إذا كنّا نهتم بمسألة مستقبل الدين، من الخطإ التغاضي عن مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية، فهي قادرة على تفسير الضغوطات الحاصلة داخل الدين والتي تنجم عن المصالح المؤسسية لزعماء الدين أو المواقف الاجتماعية المختلفة لأتباعه. إلى ذلك، فيبر شديد الملاحظة بخصوص علمنة الثقافة الناتجة من المجتمع التكنولوجي.

تُعدّ العلاقة التي تربط الأشخاص بمجتمعهم معقّدةً جدّاً، وغير متوقعة، إلى حدّ ما، حيث لا يمكن تفسيرها بمجرّد نظرية اجتماعية واحدة. لذا، لا بدّ من وضع نظريات متناقضة ومتكاملة لأنها تسمح للباحث بالتحقق،

عند كلّ حالة ملموسة، إلى أي مدى تتضح الظاهرة عبر هذه النظريات. تجعلنا الروح الفردية والنفعية التي تميّز الثقافة المعاصرة، حتى في الجامعة، ننظر بسهولة إلى الأنشطة الدينية الجديدة على أنها تعابير غير متوقعة لجنون الإنسان. ونجد هذا التصور أيضاً في مظاهر «الهوية السياسية»، حيث يتساءل الناس كيف يمكن لبعض المجموعات والطوائف في مجتمع يعتقد أنه سيصبح دائماً أكثر عقلانيةً، أن يتطلّعوا إلى أهداف لا عقلانية تتخطى مصلحتهم المادية. لذا، أوصيكم، من أجل فهم أفضل للمجتمع المعاصر، بقراءة إميل دوركايم مرّةً أخرى.

المصادر:

1. ـ غريغوري بوم (1996)، Karl Polanyi on Ethics and Economies، مونتريال، منشورات جامعة كاغيل كوين.
2. ـ غريغوري بوم (1995)، «Quelle sorte de nationalisme?»، كونسيليوم.
3. ـ روبرت بيلا (1967)، "Civil Religion in America"، دودالوس، 96.
4. ـ إميل دوركايم (1981)، Le Suicide، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية.
5. ـ إميل دوركايم (1970)، La science sociale et l'action، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية.
6. ـ إميل دوركايم (1960)، Les formes élémentaires de la vie religieuse، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية.
7. ـ جوليان ر (1966)، Sociologie de Max Weber، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية.
8. ـ روبرت تسبيه (1994)، Déplacements du sacré dans la société moderne، مونتريال، بيلارمين.
9. ـ ماكس فيبر (1964أ)، L'éthique protestante de l'esprit du capitalisme، باريس، بلون، 340 صفحة.
10. ـ ماكس فيبر (1964ب)، Le savant et le politique، باريس، بلون، 230 صفحة.
11. ـ ماكس فيبر (1960)، Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik، شتوتغارت، ألفرد كرونر فرلاغ، 580 صفحة.

إطلالة على مدارس الإلهيات الجديدة

حسن قنبري[1]

تطرّق كاتب هذه المقالة إلى بيان المسيرة الفكرية الخاصّة بالمدارس اللاهوتية الحديثة في إطار دراسةٍ تحليليةٍ تأريخيةٍ، لذلك يجد القارئ فيها مباحث حول علم الكلام الحديث مثل العقل والإيمان والتجدّد والدين والدنيا، حيث طرحت للبحث والتحليل على ضوء آراء ونظريات علماء اللاهوت المسيحيين المعاصرين بشكلٍ أساسي.

رغم أنّ الكاتب تبنّى رؤيةً نقديةً حول بعض المسائل التي طرحت في إطار وجهات نظرٍ ضيّقة الأفق من قبل علماء اللاهوت المسيحيين على صعيد تعريف الدين الذين جعلوه حكراً على النصرانية، لكنّه مع ذلك لم يسلّط الضوء على التعاريف الإسلامية في هذا المضمار.

في ختام المقالة أعرب الكاتب عن تأييده للرؤية التنصيرية التعدّدية التي تبنّاها عالم اللاهوت السويسري هانس كونج والتي تتمحور حول أنّ المسيحية هي ذات الإنسانية، والمسيحي الحقيقي هو ذلك الكائن الذي تتوفّر فيه جميع المقتضيات الإنسانية؛ ولكن نستشفّ من جملة البحث المطروحة هنا أنّ الكاتب اعتبر هانس كونج لا يعتقد بوجود اختلافٍ بين النصارى وأتباع سائر الأديان. هذه الرؤية التي انبثقت من منظار النزعة الفلسفية التعدّدية، طرحت خلال عهدٍ نسخت فيه نصرانية الشريعة وتجسّد الله تعالى على ضوئها في ثوبٍ بشري، فروح القدس والنبي عيسى (عليه السلام) هما أقنومان من الأقانيم الثلاثة في عقيدة التثليث المتقوّمة على صلب المسيح؛ وهذه المعتقدات مرفوضةٌ جملةً وتفصيلاً

[1] - المصدر: پژوهش وحوزه، حسن قنبرى، تابستان 1385 - شماره 26، نگاهى به مكتب هاى الهياتى جديد (25 صفحه - از 117 تا 141).
ـ ترجمة: د. علي الحاج حسن.

من الناحية الإسلامية، لذلك يمكن الاعتراض على ادّعاء أنّ هانس كونج لا يرى اختلافاً بين كون الإنسان مسلماً أو مسيحياً.

إحدى المسائل الهامّة التي طرحها الكاتب في هذا المضمار أنّ السلوك البشري ذو طابعٍ بشري أيضاً، ولكنّه لم يحدّد طبيعة هذا السلوك في استنتاجاته.

رغم كلّ هذه المؤاخذات الأساسية التي تطرح على المقالة، إلا أنّها لا تخلو من فائدةٍ، فالقارئ من خلالها يتسنّى له التعرّف على آراء ونظريات أبرز العلماء والمفكّرين النصارى حول ما ذكر.

المحرر

ملخص

يحاول هذا المقال دراسة النسبة القائمة بين الدين والإلهيات وبين العالم الجديد والحداثة. يعتبر كل من ديكارت بيكن وكانْت من أوائل الذين تحدّثوا حول الجدال الموجود بين الدين ومقتضيات العصر الجديد. تحولت بعض الأسئلة من قبيل هل يتلاءم العقل مع الإيمان أو السنة مع التجدد أو الدين مع الدنيا أو لا يتلاءم، إلى مسألة أساسية ومحورية منذ بداية القرن السابع عشر على الأقل. يعتبر شلاير ماخر أن الدين ليس مجرد أمر أخلاقي بل هو تجربة مليئة بالأسرار ولا يقبل الإبطال والإنكار كما أن العقل مستقل عن الإيمان، ويؤكد كارل بارت أن الحديث حول الله ليس من سنخ وجنس القضايا بل هو حدث وواقع. أشار راينهولد نايبور في كتاب السنة الأرثوذكسية الجديدة أن العقل والإيمان مسألتان مختلفتان ومنفصلتان عن بعضهما. وحاول بعض الوجوديين من أمثال رودلف بولتمان وبول تيليخ، إبعاد الأساطير عن الكتاب المقدس وأوضحا أن كل القضايا ذات العلاقة بالله هي قضايا رمزية.

قدم هانس كونغ موقفاً نقدياً-تاريخياً فاعتقد بنوع من التعددية الدينية وبذلك اتخذ موقفاً تجاوز كاثوليكيته. الدين من وجهة نظره هو الاتجاه المعنوي في عالم ما بعد الحداثة. ويجب على كل دين ومن جملة ذلك المسيحية الالتفات إلى إنسانية الإنسان.

المصطلحات المفتاحية: الدين، الحداثة، مدارس الإلهيات، الإلهيات الجديدة.

في البداية لا بد من الإشارة إلى مسألتين كمدخل لتوضيح مفهوم الإلهيات الجديدة:

مصطلح الإلهيات[1]

يتألف هذا المصطلح من شقين Theo (الله) وLogia (حديث، رأي). وعليه فإن معناها الحديث وإبداء الرأي حول الله (Eliade, 1987, Vol 14, p. 4555). ويعود تاريخ ظهور هذا المصطلح إلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد أي إلى زمن اليونانيين (كزادريزر، 1379، ص68)، وقد استخدم لأول مرة في رسالة أفلاطون التي حملت عنوان الجمهورية. استخدم أفلاطون هذا المصطلح لوصف الشعراء الذين أرادوا تقديم شرح حول تكوين العالم على أساس وجود الآلهة. ويعتقد أفلاطون أن كلمة تئولوجي ترادف كلمة ميتولوجي، لأن التئولوجي من وجهة نظره هي شرح ووصف للحقائق الأسطورية (بازوكي، شهرام، 1374).

استفاد أرسطو من هذا المصطلح وقدم مصطلحاً آخر تعود جذوره للأول وهو Theologike حيث ذكر في تقسيمه المشهور أن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام «نظرية، عملية، وإبداعية»، وقد قسم الفلسفة النظرية أيضا إلى الرياضيات والطبيعيات والإلهيات. أما موضوع الفلسفة النظرية فهو الجواهر المفارقة وغير المتحركة. وقد اعتبر أن هذا القسم هو أشرف العلوم، لأن موضوعه وراء العلم المحسوس (م. ن، 1374، ص 2 و3).

دخل مصطلح التئولوجي عالم المسيحية بخلفيته اليونانية. وفي القرنين الثالث والرابع الميلادي استخدم بعض المتألهين أمثال أوريغن ويوزيبوس هذا المصطلح حيث أطلقوه على أبحاثهم حول الله (كزادريزر، 1379، ص68). كان استخدام المصطلح بدايةً مقتصراً على التعاليم المسيحية حيث كان يشتمل في مرحلة آباء الكنيسة على الأبحاث ذات العلاقة بوجود الله فقط، وبعد ذلك بدأ الحديث فيه

[1] - Theology.

حول أفعال الله. أصبحت الإلهيات قي القرون الوسطى أشرف العلوم والفلسفة خادمةً للإلهيات. وكانت كافة العلوم في هذه المرحلة تابعةً للإلهيات. وفي زمان توماس إكويناس جرى تقسيم الإلهيات إلى طبيعية[1] (عقلية) ووحيانية[2]، وقيل إن بإمكان الإنسان الاستفادة من نور العقل الطبيعي – الذي هو من المواهب الإلهية – للوصول إلى المعرفة الحقيقية. وأما المعرفة الحقيقية فعبارة عن مطابقة العلم البشري لحقائق الموجودات في العلم الإلهي، وبعبارة أخرى مطابقة العلم الإنساني للعلم الإلهي. وأما في الإلهيات النقلية فكان الحديث يدور حول أبحاث من قبيل التثليث، التجسيد، قيامة المسيح و... والتي يتجاوز فهمها العقل.

تُرجمت كلمة تئولوجي اليونانية إلى «الكلام» في العالم الإسلامي، مع العلم أن المعنى اللغوي للمصطلح وكذلك تاريخ ظهوره لا يدل على ترادفه مع أي من العلوم الإسلامية؛ والسبب في ذلك أن لمصطلح تئولوجي معنىً عاماً يشتمل على أقسام نظرية وعملية متعددة. يقال من الناحية التاريخية إن Theologia اليونانية قد عُربت في العالم الإسلامي إلى أثولوجيا حيث كانت بداية ذلك مع كتاب لأرسطو ثم اتضح بعد ذلك أنه لأفلوطين وليس لأرسطو... جرى البحث في هذا الكتاب حول معرفة الربوبية أي الإلهيات. واعتبر البعض أنها معرب كلمة apologia (الدفاعية) فكان الأصل أبولوجيا (بازوكي، شهرام، 1374). الدفاعية في الحقيقة هي ذاك الجزء من الإلهيات المسيحية التي تنهض بمسألة الدفاع عن الاعتقادات الجزمية للمسيحية. على كل حال، فإن ترجمة تئولوجي إلى الكلام ناقصة وغير صحيحة؛ لأن «الكلام الإسلامي» طبق التعريف يلتقي معها في الدفاع فقط (م. ن، ص 10).

الحداثة ومقتضياتها

قُدمت آراء عديدة حول معنى الحداثة وبدايتها. تعود أصول مصطلح Modernity إلى Modern ويقصد منه «الجديد»؛ إلا أن استخدام هذا المصطلح في مختلف المجالات الإجتماعية، السياسية، والفنية، وكذلك التوضيحات المتنوعة له، أدى إلى

[1] - Natural

[2] - revealed

وجود إبهام وصعوبة في فهم معناه. وقد وصل الإبهام اليوم إلى مستوى دفع العديد من الباحثين إلى الاعتقاد بعدم إمكان تعريفه. لعل الإبهام يعود إلى أن هذا المصطلح استخدم دائماً في مقابل «القديم» وقد ساهم الزمن في تغيير مصاديقه. وعلى هذا الأساس، لا يمكن تحديد مصاديقه على وجه القطع. يضاف إلى ذلك أن المراحل الزمانية والتاريخية وتقسيمها إلى قديم وجديد هو أمر نسبي مبني على آراء وفرضيات خاصة، وفي الحقيقة فإن هذا العمل بحد ذاته هو نوع من تفسير التاريخ. ومن هنا، ظهرت آراء متنوعة حول بداية مرحلة الحداثة.

يعتقد البعض أن مرحلة الحداثة قد بدأت منذ القرن الرابع عشر ميلادي، أي مرحلة الرنسانس [عصر النهضة]؛ أي ذاك الزمان الذي شهد الغرب فيه تحولات هامة في مختلف المجالات الاجتماعية وبالأخص في مجال العلم. وقد دفعت هذه المرحلة المعروفة بمرحلة الإنسانية بعض المفكرين الغربيين من أمثال أراسموس، فرانجسكو بتراك، وآخرون، إلى التبشير بظهور العصر الذهبي في الفكر والثقافة الغربيتان. أما الموطن الأساس لهذه الأفكار فهو إيطاليا في الغالب؛ وقد انتشرت في أوروبا بالتدريج في أوقات لاحقة.

ويعتقد البعض الآخر أن بداية عصر النهضة هو القرن السادس عشر حيث ثورة الإصلاح الديني؛ عندما حاول المصلحون الدينيون أمثال مارتين لوتر (1483-1546م) وجان كالون (1509-1564م) نقد الوضع الديني الموجود في الكنيسة الكاثوليكية بهدف إيجاد نموذج جديد على المستوى الديني والاجتماعي. والمشهور أن بداية ثورة الإصلاح الديني تعود إلى العام 1571م وفي مدينة ويتنبرك الألمانية. في هذه المرحلة نشر مارتين لوتر بيانه المعروف، أي «خمس وتسعون رسالة» في نقد أوضاع الكنيسة الكاثوليكية. أما النقد الأساس الذي وجهه لوتر فهو ما كان يعرف برسائل الغفران التي تصدرها الكنيسة الكاثوليكية، وقد أدى هذا الأمر إلى وجود الانشقاق الثاني والكبير في المسيحية، فانقسمت إلى كاثوليكية وبروتستانتينية.

ويعتقد البعض أن بداية عصر الحداثة، عصر الاكتشافات. وتعود هذه الرؤية في

الغالب إلى المؤرخين الإسبان والبرتغاليين (وكان أغلب السواح والمكتشفين من هذه البلدان) وبعد ذلك انتقلت إلى أماكن أخرى. تمكن الأوروبيون في هذه المرحلة وبعد اكتشاف أراضٍ جديدة حيث المصادر والإمكانيات الجديدة من التطور في مجالات عديدة، ما أدى إلى وجود تحولات هامة في مختلف المجالات العلمية والاجتماعية؛ مما دفعهم إلى الاعتقاد بأن العالم في مرحلة ما قبل هذه الاكتشافات كان يعيش وضعاً غير تاريخي وغير مدني.

اتفقت الآراء تقريباً حول بعض خصائص هذه المرحلة بين أصحاب الأفكار المتقدمة الذكر؛ من جملة هذه الخصائص: أصالة الإنسان وتفوق العقل البشري وفي النتيجة إنكار مرجعية واعتبار السنن القديمة وظهور قيم جديدة ترافقت مع إنكار القيم السابقة. بناءً على هذه الخصائص يمكن نقد ودراسة الرؤى المتقدمة حول بداية مرحلة الحداثة وبالتالي الوصول إلى الرؤية الأكثر عقلانيةً.

الواضح أن أيّاً من مفكري عصر النهضة لم ينهض للدفاع عن أصالة الإنسان وتفوق العقل البشري على الدين والمراجع الدينية. بل كانت جهودهم تتركز في إحياء الثقافة والفن التقليديين. وجهوا نقدهم إلى الفلسفة المدرسية وإلى بعض الرؤى الدينية التقليدية، إلا أن أفكارهم تختلف عن أفكار الإنسان الحديث. ومن هنا يعتقد بعض مترجمي الرنسانس أن هذه المرحلة ما هي إلا استمرار لسنن القرون الوسطى وهي مجرد عملية تطابق بين القيم التقليدية والأجواء الثقافية والاجتماعية الجديدة (حسينعلي نوذري، 1379، ص 24).

وتصبح المسألة أكثر وضوحاً عند الحديث حول أفكار حاملي ألوية الإصلاح الديني في القرن السادس عشر: لم يكن أيّ منهم يحمل خصائص وصفات فكر عصر الحداثة، بل كانوا يؤكدون على إنكارها. كان لوتر وأتباعه البروتستانت يحملون هموم الدفاع عن السنن المسيحية القديمة وكانوا ينكرون وجود ميول واتجاهات جديدة على مستوى المسيحية. ويصدق الأمر عينه على مكتشفي العالم الجديد أيضا. وإذا كانوا مصدراً لبعض التحولات الهامة في مختلف المجالات العلمية

والاجتماعية، إلا أنهم بأجمعهم متعلقون ومتأثرون بأفكار القرون الوسطى. بناءً على ما تقدم، يتضح من خلال خصائص عصر الحداثة أن أيّاً من الرؤى المتقدمة حول بداية عصر الحداثة غير صحيح؛ مع التأكيد على أنه لا يمكن القول بأن هذه التحولات لم تكن مؤثرةً في ظهور عصر الحداثة.

يبدو في هذا الإطار أن رؤية هانس كونغ - التي سنتحدث عنها في نهاية المقال - حول بداية عصر الحداثة أكثر واقعيةً. يعتبر كونغ أن العوامل المؤثرة في ظهور الحداثة عبارة عن الفلسفة الجديدة، العلم التجريبي، القانون الطبيعي الجديد، والفهم العرفي الجديد للسياسة والدولة. ويعتقد أنه يجب اعتبار رينيه ديكارت، الفيلسوف والرياضي الفرنسوي، أب الفلسفة الجديدة ومؤسس الحداثة. ومن هنا، فإن كافة خصائص عصر الحداثة تعود إلى أفكار ديكارت. في الحقيقة، عمل ديكارت على تأسيس مدرسة فكرية عُرفت في تاريخ الفكر الغربي بـ«أصالة العقل» أو «العقلانية»، ثم إن هذه العقلانية ساهمت في وجود تحولات كبيرة في المجتمع الغربي، ما أدى إلى ظهور جدلية جديدة حملت عنوان «جدلية الحداثة».

يعتقد أغلب المفكرين الغربيين ومن جملتهم ديكارت أن مقولة «أنا أفكر إذاً أنا موجود» هي بداية تفكير جديد جعل من أصالة العقل الإنساني المحور والأساس. ومن هنا نجد أن ديكارت يتحدث في بداية كتاب «مقال في المنهج» بأن العقل قُسِّم بالتساوي بين كافة البشر. يقع هذا الكلام في مقابل العقيدة التقليدية للكنيسة والتي قَسّمت الناس إلى العوام والخواص، ثم إن العوام يجب عليهم إيداع ممتلكاتهم الكنيسة بسبب وجود النقص في عقولهم. يعتبر ديكارت أن الإنسان يتمكن من إدارة حياته بما يتمتع به من عقل كافٍ ومن دون حاجة إلى مراجع تقليدية (سواء كانت الكنيسة أم غيرها). وقد بدل ديكارت التصور التقليدي للعقل والذي يصوره على أنه عقل عام، وعقل كلي أو عقل يتمحور حول الله[1]، إلى عقل أصلي، وعقل جزئي[2]. يعتبر كونغ أن بداية الحداثة كانت مع هذا الفهم للعقل والعقلانية وهو

[1] - intellect.

[2] - Reason.

يمتاز بخصائص تبين تفوق العقل على الإيمان وتقدم الفلسفة على الإلهيات وتفوق الطبيعة على الفيض وأفضلية الأخلاق الطبيعية على الأخلاق المسيحية (Hans, 1995, p. 670 - 672).

في الواقع، فإن الحجر الأساس للحداثة، أي أصالة العقل البشري، قد رفع بواسطة ديكارت ثم بادر المفكرون والفلاسفة الآخرون لإعداد المواد الأخرى الضرورية لتشييد البناء مما ساهم في ارتفاع بناء الحداثة في الأجواء الفكرية الغربية.

حملت الحداثة نتائج هامةً للمجتمع الغربي على مستويات عديدة من أبرزها العلمية والفلسفية، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، حيث يمكن الإشارة إليها بعبارة «الثورة».

على مستوى العلم، ساهمت أعمال فرنسيس بيكون العالِم التجريبي والسياسي البريطاني (1626 - 1561) وكذلك النظريات العلمية لغاليلي (المعاصر لديكارت) ونيوتن (المعاصر لكانت) في ظهور ثورة علمية كبيرة في العالم الغربي، حيث كان من نتائجها الثورة الصناعية وظهور التكنولوجيا الجديدة، التي ما تزال ترتقي في سلم التطور والتقدم. وأما في مجال الفلسفة فقد اكتمل أصل العقل عند ديكارت بآراء فلاسفة من أمثال اسبينوزا، لايبنيتس، والأفكار التجريبية عند هيوم ولاك، ثم وصلت أصالة العقل البشري للأوج مع نظريات كانْت، وقد أدى الأمر في النهاية إلى ثورة ثقافية كبيرة في علم الاجتماع، فكان عصر التنوير في القرن الثامن عشر. وأما على المستوى الاقتصادي، فقد انتهت الثورة الصناعية بظهور الرأسمالية الجديدة. ومن جملة خصائص الحداثة على المستوى السياسي ظهور الدول الوطنية.

ومن هنا يمكن تلخيص ثمرات الحداثة في ظهور ثلاثة قيم جديدة في المجتمع الغربي: العقلانية الجديدة، التقدم، والوطنية. في الحقيقة يمكن تلخيص هذه القيم الجديدة الظهور ضمن مصطلح «العلمانية».

استخدم هذا المصطلح للمرة الأولى بمعنى انتقال ممتلكات الكنيسة إلى الدول؛ وبعد ذلك أصبح المقصود منه الفصل بين الدين والدولة؛ وبعبارة أخرى استخدم

بمعنى عرفية مجالات الحياة الإنسانية الهامة (العلم، الاقتصاد، السياسة، القانون، الحكومة، الثقافة، التعليم والتربية، الطب وغير ذلك).

سقطت مرجعية البابا في جدلية الحداثة خلافاً لما كان عليه الحال في القرون الوسطى الكاثوليكية الرومية. كما أن كلام الله في جدلية ثورة الإصلاح الديني سقط عن مرجعيته؛ فأضحت المحورية والمرجعية للعقل. في الحقيقة يمكن اعتبار هذا التحول بمثابة «ثورة كوبرنيكية» في مجال العلم والفلسفة. حملت الثورة الكوبرنيكية في العلم والفلسفة الغربيان، ثورةً ثقافيةً كبيرةً أخرى، عُرفت بثورة التنوير. يعتبر كانْت وليد التنوير ويقال في تعريفه إنه خروج الإنسان من القيومية التي كان قد سلم نفسه لها (Hans, 1995, p. 684).

يعتقد كانْت أن هذه القيومية تعني العجز عن استخدام الفاهمة، ومن هنا، كان شعار التنوير «كن شجاعاً واستخدم فاهمتك». من جملة النتائج الهامة لهذه الثورة الثقافية ظهور أزمات كبيرة على مستوى بنية الإلهيات التقليدية. وفي النتيجة تزلزلت أسس العقائد التقليدية وموقع الكنيسة والدين المسيحي بين المثقفين وحتى بين الأشخاص العاديين. وفي هذه المرحلة بدأت عمليات النقد الجدي والجاد للمسيحية من قبل الحداثويين من أمثال فويرباخ، فرويد، وماركس، حيث تنبأ هؤلاء بزوال المسيحية والدين بشكل كامل.

على كل حال وبعد ظهور تحولات عصر الحداثة بدأت الجهود وكذلك الأعمال الانفعالية للمواءمة مع مقتضيات عصر الحداثة في مختلف مجالات الدين المسيحي. وتصدى لهذه الجهود المتألهون البروتستانت، ما أدى إلى ظهور الإلهيات الجديدة. وعليه، كانت رسالة الإلهيات الجديدة أو المدارس الجديدة في الإلهيات تقديمَ تعاريف وتوضيحات جديدة للدين بهدف التماشي مع الحداثة. ومن هنا بدأ الحديث في الإلهيات الجديدة عن تغيير الجدليات؛ أي تجاوز الجدليات القديمة والدخول إلى الجدليات الجديدة.

وكما أشرنا فإن الأعمال الأساسية الهامة على مستوى الإلهيات الجديدة حصلت

على أيدي المتألهين البروتستانت فالكنيسة الكاثوليكية لم يكن لها دور يذكر في هذا الإطار. طبعاً، السبب في ذلك واضح؛ فالكنيسة الكاثوليكية التي ما زالت تؤمن بمرجعية البابا وتعتقد بمغفرة الأخطاء قد فقدت الحيوية فاتخذت خطوات انفعالية في مواجهة التحولات الجديدة (لمزيد من الاطلاع راجع: هانس كونغ، 1384، الفصل السابع). ومن هنا سنتحدث في هذا المقال في الغالب حول المتألهين البروتستانت ونشير في النهاية إلى أوضاع المذهب الكاثوليكي.

قبل الدخول إلى البحث، تجدر الإشارة إلى مسألة هامة، وهي أن أغلب المفكرين الغربيين يعتبرون المسيحية المصداق البارز للدين. طبعاً لا يمكن ملاحظة هذا الأمر في الخصائص التي يذكرونها للأديان فقط، بل بالإضافة إلى ذلك ما يظهر في كلماتهم وتوضيحاتهم. ومن هنا، فالدين الذي يأخذونه بعين الاعتبار هو نوع من تعلق الذهن بموجود وراء الطبيعة، وهو خالق وحافظ العالم والإنسان. هذا الموجود هو الإله في الدين المسيحي الذي يحب الإنسان. طبعاً، لا يجري الحديث في هذا الدين عن الشريعة وأما الوظيفة الوحيدة الملقاة على عاتق الإنسان، فهي محبة من ينتمي إليهم في النوع. يبدو أن هذا التصور للدين هو الأكثر موائمةً لجدلية عصر الحداثة عند مقارنته بالتصورات الأخرى.

على كل حال، انتشرت العلمانية على أثر هذه التحولات وامتدت إلى مختلف المجالات الفكرية والثقافية. انتشرت في العالم العلماني بدايةً الإلهيات الأصولية باعتبارها أساساً للإيمان والإلهيات وحلت مكان الدفاعية، وبعد ذلك تم التركيز على اليمين الديني بعنوان الاعتقاد بالعقائد المسيحية الأساسية (مثل عقيدة التثليث، الخطيئة الأولى، معاد المسيح و...) [ويليام هوردرن، 1368، ص 7].

حصلت التحولات الأساسية في دائرة الإلهيات البروتستانتية الألمانية. ظهر في البداية المتألهون الذين عُرفوا بمتألهي مرحلة الانتقال؛ باعتبار أنهم كانوا يحاولون الانتقال من يمينية أواخر القرن العشرين إلى عصر التنوير، لذلك حاولوا المواءمة بين العقل والوحي. كانوا يدركون جيداً أن اليمينية المسيحية عاجزة عن مواجهة تحديات

العصر الجديد، لذلك أرادوا تعديل العقائد التقليدية فوجدوا لها مكاناً في العقل. وبعد ذلك ظهر متألهون عُرفوا بـ«المجددين»[1]. كان هؤلاء يبحثون عن دين مبني على أساس العقل؛ لم ينكروا الوحي والمعتقدات الجزمية، إلا أنهم كانوا يعتبرون هذه المعتقدات غير هامة. فالأهمية من وجهة نظرهم يجب أن تكون للعمل بدلاً من النظر، وللحياة بدلاً من التعاليم وللأخلاق بدلاً من الجزميات [Hans, 1995, p. 689].

مع كل الذي تقدم فإن روح الحداثة قد ظهرت على لسان فردريك شلايرماخر في الإلهيات المسيحية. فهو في الحقيقة تجسيد للتغيير في الجدلية القديمة والتأسيس لجدلية جديدة في الإلهيات المسيحية [م. ن]. وقد استعان بمنهج النقد التاريخي وحاول إعادة إحياء الحديث عن الدين في الأجواء العلمانية لعصر التنوير. بذل شلايرماخر جهوداً كبيرةً تُوجت ولأول مرة بإدخال الإلهيات إلى الجامعة فأصبحت فرعاً دراسياً.

يجري الحديث عن شلايرماخر عادةً باعتباره مؤسس الإلهيات الجديدة. ومن هنا اقترن اسمه بعنوان الإلهيات الليبرالية[2]. وهو ليس مجرد مؤسس للإلهيات الليبرالية، بل بالإضافة إلى ذلك مؤسس الإلهيات المعاصرة (توني لين، 1380، ص 378). ذكر أفكاره حول الدين ضمن كتابين. قدم في كتاب «حول الدين»[3] مفهوماً جديداً للدين. كما يعتبر كتابه «الإيمان المسيحي»[4] أبرز أثر في مجال الإلهيات [م. ن، ص 379]. ويبقى السؤال حول الدين من وجهة نظر شلايرماخر، فأيّ دين أراد؟

ما لا شك فيه أن شلايرماخر لم يقصد من الدين المسيحية العقلانية المركبة من الميتافيزيك والأخلاق. ليس الدين من وجهة نظره مجرد أمر أخلاقي (رؤية كانت) أو مجرد أمر جمالي (رؤية شيلر وغوته). فالخاصية الوحيدة للدين من وجهة نظره هي أنه عبارة عن تجربة مليئة بالأسرار. ليس الدين عنده من جملة مقولات الفكر والعمل؛ بل من جنس الشهود والشعور، أي الإحساس بالتعلق المطلق بأمر خالد غير متناه. لذلك

[1] - Neologians.

[2] - Liberal Theology.

[3] - On Religion.

[4] - Christian Faith.

يمكن القول إن دينه هو دين القلب وليس العقل [Hans, 1995, p. 680].

أما مصدر الإيمان من وجهة نظر شلايرماخر، فهو الإحساس بالتعلق المطلق بأمر مطلق. طبعاً ليس الإحساس هنا بمعنى الحالة الذهنية-النفسية؛ بل هي تجربة عن الوجود ليس فيها واسطة ولا تقبل الإنكار [Heacker, 1981, p. 889]. وعلى هذا الأساس، فالدين من وجهة نظر شلايرماخر يتعلق بالأحاسيس والعواطف الإنسانية وهو يختلف عن المعرفة والعمل. هو في الواقع نوع من المعرفة بالاعتماد على المطلق حول أمر متناه [توني لين، 1380، ص 380]. فرّق شلايرماخر بين ساحتي المعرفة والدين ليتمكن من الفصل بين العقل والإيمان. من وجهة نظره لا يمكن اعتبار الإيمان بمعنى قبول التعاليم. الإيمان يرتبط بأحاسيس الإنسان ويتبلور في التجربة الشخصية للإنسان عن الأمر اللامتناهي. ويتحول الإيمان عند شلايرماخر إلى تجربة شخصية للأمر المطلق. وعليه فالإلهيات باعتقاده يجب أن تدرس هذه التجربة. من هنا، دخل عنصر التجربة الدينية على أبحاث الإلهيات.

تمكنت الإلهيات الليبرالية أو إلهيات التفكير الحر من التطور في هكذا أجواء. يعتقد أصحاب الفكر الحر أن وضع المسيحية في القوالب القديمة لا يسمح بالتناسق مع مقتضيات المرحلة الجديدة. ويؤكدون على أن المسيحية يجب أن تعرض بما يؤدي إلى فهمها في العالم الجديد [ويليام هوردرن، 1368، ص 63]. ويشيرون إلى أن كافة الاعتقادات يجب اختبارها بمساعدة العقل والتجربة. إن عقل الإنسان قادر على إدراك الأفكار الإلهية، والحقائق الجديدة تقوم بتغيير الاعتقادات التي أصبحت مقدسةً مع مرور الزمن[م. ن، ص 64].

من جملة مسلمات النزعة الإنسانية والثورة الرومنتيقية بداية القرن التاسع عشر حريةُ العقل الإنساني في كافة المجالات الفكرية، وبالتالي يصبح العقل الإنساني هو الحكم المعتبر الوحيد لمعرفة حقائق الوجود. ويكون العقل في هذه الأجواء حراً ليطلق العنان لنفسه في كافة المجالات الفكرية. وقد حكم هذا التصور للحرية وحرية الفكر كافة مجالات الحياة الاجتماعية في القرن التاسع عشر [Hecker, 1981,

p. 837]. ومن هنا، فالوظيفة الأساسية للإلهيات الليبرالية هي الدراسة النقدية حول المصادر التاريخية للإيمان المسيحي، ويكون محورها الأساس منهج النقد التاريخي [م. ن، ص 840]. وتصبح التأويلات والتفسيرات الجديدة وكذلك الأسطورية للاعتقادات التقليدية في هذا المنهج غير قابلة للاجتناب. فالليبراليون وفي إطار جهودهم للتماشي مع مقتضيات الفكر الجديد، كانوا جاهزين للتضحية بالكثير من العناصر الأساسية في الدين التقليدي [توني لين، 1380، ص 378].

استمرت الإلهيات الليبرالية من خلال أفكار شخصيات من أمثال ألبرت ريتشل[1] (1822 - 1889م) وأدولف هارناك[2]، وذلك بأشكال جديدة. كان ريتشل متأثراً بأفكار شلايرماخر، ويعتقد أن إلهيات شلايرماخر تؤكد على التجربة الشخصية وهي تتجاوز المستوى الأنفسي وتهمل التاريخ. يعتقد بضرورة المزج بين التجربة الدينية والأبحاث التاريخية. لذلك يؤكد على أن الإلهيات يجب أن تبنى على أساس ظهور الله في المسيح. ويشدد كذلك على الأبعاد الاجتماعية للمسيحية. أما النجاة والفلاح في المسيحية فهي من وجهة نظره تحصل من خلال تجربة الجمع التشاركي في الكنيسة فقط. لم يُظهر ريتشل اهتماماً بالبحث حول العقائد المسيحية التقليدية، بل شدد في الغالب على التأثير المعنوي للمسيح على الناس. لذلك كان يغلب على أفكاره الطابع الأخلاقي [م. ن، ص 387]. أدت أفكاره إلى وجود ثورة حملت عنوان الإنجيل الاجتماعي، حيث تصبح الوظيفة الأساسية للكنيسة إيجاد التغيير في المجتمع استعداداً للدخول في ملكوت الله.

ظهر في مقابل الليبراليين في الإلهيات البروتستانتية «أتباع الإنجيل». وقد بدأت هذه الثورة أواخر القرن الثامن عشر في الدول الناطقة بالإنجليزية وفي أوائل القرن التاسع عشر في أمريكا. أما عقائدهم الأساسية فعبارة عن: الاعتقاد بالكتاب المقدس باعتباره النص الموثق والمعتبر الوحيد، الاعتقاد بالنجاة والفلاح بواسطة الولادة من جديد فقط، الاعتماد على المسيح وأعماله، الاعتقاد بالحياة المعنوية والتي يشكل

[1] - Alberchr Ritscht.

[2] - Adolf Harnak.

السلوك الأخلاقي أحد علاماتها، التوسل الشخصي أمثال قراءة الكتاب المقدس والأدعية والتبليغ والتبشير [Eliade, 1987, vol 5, p. 190]. «حاول الإنجيليون المواءمة بين أنفسهم والعالم الجديد، إلا أنهم كانوا يصرون على أن المواءمة لا يجب أن تؤدي إلى تحريف ونسخ الإنجيل» [توني لين، 1380، ص 390]. أما أبرز ممثلي أتباع الإنجيل فعبارة عن تشارلزفيني[1] في أمريكا وبيتر فورسايت[2] في بريطانيا. ظهرت الأصولية التي هي فرع من أتباع الإنجيل في عشرينيات القرن العشرين في أمريكا وهي ما زالت تشكل حتى اليوم حركةً دينيةً فعالةً. يعتقد الأصوليون أن وظيفتهم الأساس محاربة الحداثة والحداثويين [Eliade, 1987, vol 5, p. 190].

ظهر مذهب جديد في الإلهيات حمل اسم الأرثوذكسية الجديدة[3] في وجه الإلهيات الليبرالية وأفكار أصحاب الحرية. يتشارك الأرثوذكسيون الجدد في الأفكار مع أتباع الإنجيل؛ إلا أنهم لا يعتبرون أنفسهم منتمين للأرثوذكسية القديمة، لذلك أُطلق على حركتهم اسم الأرثوذكسية الجديدة.

يعتبر كارل بارت[4] (1886 - 1968م) واحداً من أشهر ممثلي هذا النوع من الإلهيات. كان في البداية من أتباع الإلهيات الليبرالية ودرس على أيدي متألهي الإلهيات الليبرالية الكبار؛ إلا أن أحداث الحرب العالمية الأولى جعلت منه ناقداً جدياً للإلهيات الليبرالية؛ والسبب في ذلك أولاً أن الأحداث المفجعة لهذه الحرب قد ألقت الترديد داخل الرؤية الإلهية الليبرالية التي كانت تتمنى تطور الإنسان؛ وثانياً، ساهم البيان الصادر عام 1941 عن أكثر أساتذة الإلهيات الليبرالية في الدفاع عن سياسة هتلر النازية والعدائية في فقده الأمل من الإلهيات الليبرالية.

يطلق على إلهيات بارت إلهيات الكلمة أو كلام الله. يشير هذا العنوان بدايةً إلى نوع من الرجوع إلى الكتاب المقدس. وتشير العودة إلى الكتاب المقدس ضمنياً إلى العقائد المسيحية الأساسية ولعل هذا الأمر هو السبب في إطلاق عنوان الأرثوذكسية

[1] - Charles Finny.

[2] - Peter Forsyth.

[3] - New Orthodoxy.

[4]- Karl Barth.

الجديدة عليها. إلا أن بارت أوضح بما لا لبس فيه أن مقصوده من كلام الله أو كلمته شيئاً آخر. يعتقد بارت أن الإلهيات قد سارت في المسير الخطأ لمدة قرن. وكانت الالهيات في هذه الفترة عبارة عن الجهود التي يبذلها الإنسان تجاه الله. كان شلايرماخر يقول: عندما ينظر الإنسان إلى نفسه، يشاهد الله. وكان ريتشل يعتقد بضرورة البحث عن الله في ميول الإنسان الأخلاقية.

أما بارت فكان يعتقد بأن كافة الطرق بين الإنسان والله تصل في النهاية إلى طريق مسدود. لذلك يجب أن يكون اتجاه الحركة في الإلهيات هو من الله إلى الإنسان. لذلك يوضح بارت أن الإنسان لا يبحث عن الله طبقاً للكتاب المقدس، بل الله هو الذي يبحث عن الإنسان [دليل الإلهيات المسيحية، ص110]. يعتقد بارت أن الإنسان عاجز عن معرفة الله إلا إذا أظهر الله نفسه له. عندما يُظهر نفسه للإنسان عند ذلك يمكنه استخدام عقله والتأمل فيه [م. ن، ص 112]. عند معرفة الله، لا ينبغي الشروع من فكرة الله الانتزاعية ثم ربط هذه الفكرة بالإله المسيحي؛ بل يجب الشروع من كلمة انكشافه (عيسى المسيح) [توني لين، 1380، ص 423].

بناءً على رؤية بارت فالإلهيات تحصل على أساس كلام الله فقط، وليس على أساس الفلسفة الإنسانية. لذلك عارض بارت ألهيات أكويناس الطبيعية، لأنها تعتمد على العقل الإنساني. يعتقد بارت بالوحي والانكشاف الدائم. وعندما يبادر الإنسان لقراءة الكتاب المقدس يجب أن ينكشف الله له. ويضيف بارت أن كلام الله المكتوب (الكتاب المقدس) لا يمثل كلام الله الحقيقي، بل يتضمن إشارات إلى كلام الله. ومن هنا، فالتعاليم والكلمات والقضايا ليست كلام الله، كلام الله عبارة عن حادثة؛ هي حادثة ستحصل. يجب أن تحصل هذه الحادثة لكل إنسان؛ فكل من يقرأ كلام الله المكتوب، يجب أن يحيا فجأة ويتلقى ذلك الكلام والانكشاف الإلهي [م. ن، ص 419].

ما يلفت النظر هو التفسيرات التي قدمها بارت للاعتقادات المسيحية. يقول حول الفدية: تجسد الله في عيسى ليتحمل آلام الصلب، فيطهر الإنسان من الذنوب، على

سبيل المثال: تجسم الله ليفهم الإنسان أنه لم ينسَهُ. أراد الله تقديم محبته للإنسان [دليل الإلهيات المسيحية، ص 118].

فيما يتعلق بمعاد المسيح، جاء في المعتقدات المسيحية التقليدية أن عيسى سيعود في يوم من الأيام ليتحقق ملكوت الله على الأرض. أما بارت فيعتقد بالمعاد الفردي الذي يعني الحياة الجديدة لكل شخص إنساني [م. ن، ص 120]. كما أن بارت يعتقد في خصوص التصور اليهودي لطاعة الله التي يكون الله فيها حاكماً، قادراً وقهاراً، أن طاعة الإنسان لله هي الجواب على محبة الله للانسان اللامتناهية [م. ن، ص 121].

إن إلهيات بارت من جهة هي ردة فعل على الإلهيات الليبرالية وكذلك على الفلسفات العقلية للفلاسفة الذين اعتبروا أن منشأ المسيحية والدين هو الآمال والعقد البشرية، أمثال فويرباخ، فرويد، وماركس، ومن جهة ثانية فهو شديد التأثر بالأفكار الوجودية لأمثال كيركيغارد. يبدو أن الإلهيات التي قدمها بارت هي نوع من المعنى الإيماني حيث يظهر منها معارضته للإلهيات الطبيعية عند أكويناس ونفي التطورات الانتزاعية عن الله.

الأرثوذكسية الأمريكية الجديدة

يعتبر راينهولد نيبور[1] (1892 - 1971م) السبب الأساس لدخول الأرثوذكسية الجديدة إلى أمريكا، وقد ترك الأثر الأكبر في الإلهيات على مستوى كليات الإلهيات في أمريكا. كان بدايةً من أتباع الإلهيات الليبرالية، ثم أدرك بعد مشاهدته ما يعانيه العمال وكذلك أساليب القمع المتبعة ضدهم من قبل الاتحادات العالمية وزوال القيم الإنسانية التي رافقت الصناعة الأمريكية، أن حسن الظن بالإلهيات الليبرالية لا يمكنه حل المشاكل الموجودة. ومن هنا وصل إلى نتيجة مفادها أن الإلهيات الأرثوذكسية هي الأكثر قبولاً عقلياً من الإلهيات الليبرالية [ويليام هوردرن، 1368، ص 124].

كان شديد الاهتمام بالمسائل الاجتماعية، لذلك أراد إدخال المسيحية إلى الأمور الاجتماعية. صحيح أنه قدم نقده للاتجاهين الإيماني والعقلي، إلا أنه ميز

[1] - Reimgold Neibuhur.

في الإلهيات بين العقل والإيمان. يعتقد أن علاقتنا بالدين هي علاقة مع الأسرار، لذلك فمن غير المفيد تقديم توضيحات عقلية للأسرار. في هذا الإطار يرفض أمرين: أولاً يرفض رؤية الذين يعتبرون المسيحية أعلى من العقل والذين يعتقدون أن العقل عاجز عن إثبات أو رفض المسيحية. فلو لم يكن هناك علاقة بين الدين والعقل كما يؤكد فلن نصل إلى مرحلة الفهم. ثانياً، يرفض الرؤى التي تعتقد بالإلهيات الطبيعية، حيث تُخضع كافة الحقائق لقوالب عقلية. يعتقد نيبور أن الدين يشتمل على أسرار يعجز العقل عن الوصول إليها [م. ن، ص 127]. يعتقد بأن المسألة كالرسام الذي يرغب برسم البعد الثالث (العمق). أراد إدراج الأمور المتعلقة بالله في قوالب الفكر البشري وذلك غير ممكن. ولكن وبما أن الله حاضر في العالم وفعال فيه، فالإلهيات هي التي بإمكانها الحديث عنه. وينبغي للإلهيات في هذا الإطار الاستفادة من الرموز والإشارات. وقد استخدم نيبور هنا عبارة الأسطورة[1]. يعتقد أن الأصوليين يترجمون الأساطير بشكل لفظي، لذلك وجدوا الدين معارضاً للعلم. في المقابل اعتبر الليبراليون الأساطير خرافات بسيطةً وأفكاراً غير علمية فتركوها جانباً. أما نيبور فيعتقد بضرورة الاهتمام بالأساطير؛ إلا أنه لا يجب ترجمتها بشكل لفظي. صحيح أن الأساطير خادعة في الظاهر، إلا أنها في الباطن تشير إلى حقائق يجب الوصول إليها [م. ن، ص 126].

أراد نيبور إظهار عقلانية المسيحية، لذلك ميز العالم الإنساني عن عالم الطبيعة. يعتقد أن الأحداث الحاكمة على الحياة الإنسانية ليست تابعةً بالكامل للقوانين الحاكمة على الطبيعة، لأن الإنسان يملك قدرة الاختيار وهو حر.

لا يمكن معرفة الإنسان من خلال مشاهدة سلوكياته فقط؛ بل يمكن التعرف على الإنسان عندما يتحدث هو بنفسه. وهكذا تكون المسألة فيما يتعلق بالله. لا يمكن إدراك الأمور المتعلقة بالله إلا عندما يتحدث بنفسه ويكشف ذاته للآخرين. وأما العقل فعاجز بمفرده عن إثبات حقيقة المكاشفة الإلهية، إلا أنه يتمكن بعد المكاشفة من الإشارة إلى أنها تطابق الحقيقة [م. ن، ص 128].

[1] - Myth.

ومع كل ذلك، فإن نيبور يتشاءم من قدرة ولياقة الإنسان لمعرفة خيره ومصلحته، لذلك اعتبر المنتقدون أن الإلهيات التي قدمها تشاؤمية. شجع نيبور المسيحيين على النشاط في موضوع العدالة الاجتماعية، ومع ذلك كان متشائماً من استعداد الإنسان وقدرته على الخير. مع ذلك ما زال إرثه يترك آثاراً كبيرةً على المسيحيين الطامحين نحو العدالة الاجتماعية [مري جوويور، 1382، ص 268].

المتألهون الوجوديون

أرادت هذه المجموعة من المتألهين الاستفادة من المفاهيم الفلسفية الوجودية لتقديم تفسير جديد عن المسيحية. قدم جان ماك كواري في كتابه الإلهيات الوجودية أفكاراً جذابةً حول العلاقة والنسبة بين أفكار هؤلاء المتألهين وبين النزعة الوجودية. يعتقد أن هؤلاء المتألهين جعلوا السؤال حول وجود الإنسان محور الإلهيات؛ حتى أن السؤال حول وجود الله يصبح ذو أهمية بلحاظ علاقته بالانسان [جان ماك كواري، 1382، ص 28]. ومن هنا يمكن القول إن هذا النوع من الإلهيات قريب جداً إلى الفلسفات الوجودية من حيث الفرضيات الوجودية القبلية.

يعتبر رودولف بولتمان[1] (1884-1976م) واحداً من الكبر ممثلي هذا الاتجاه. ويعتبر بولتمان أيضا واحداً من كبار الباحثين والمتخصصين في العهد الجديد قبل أن يكون عالم إلهيات. لذلك كان اهتمامه الأساس علم التفسير وتفسير الكتاب المقدس وكان مبناه التفسيري يتبع طريقة إبعاد الأسطورة عنه [توني لين، 1380، ص 445]. يعتقد أن الكتاب المقدس وصل إلينا على شكل أسطورة وهي أمر جديد وغريب بالنسبة للإنسان. مثال ذلك، جاء في العهد الجديد أن الكون ذو ثلاث طبقات: السماء في الأعلى، الأرض وجهنم، يخرج من السماء وجهنم الأرواح الخارجية التي تسير الإنسان، وعيسى موجود أزلي إلخ. ويعتقد بولتمان أن الأسطورة في الحقيقة هي الرؤية الكونية الزمانية والمكانية للمرحلة المسيحية الأولى وهي ليست جزءًا لذات وماهية المسيحية [ويليام هوردرن، 1368، ص 166]. تختلف مسألة محاربة الأساطير عند بولتمان عما هو الحال عليه في الإلهيات الليبرالية. تترك الأساطير

[1] - Rudolf Bultman.

جانباً في الإلهيات الليبرالية. بينما المقصود من محاربة الأساطير عند بولتمان هو تقديم تفسير وجودي للمسيحية [م.ن، ص 168]. فهو يقدم القراءة الوجودية لتكون بديلاً عن الإلهيات الليبرالية [توني لين، 1380، ص 447].

يمكن الإشارة إلى نماذج من هذه التفاسير: يحتوي الكتاب المقدس على مفهوم «الحياة في الروح» التي يعتبرها بولتمان بمعنى الحياة الأصيلة في الفلسفة الوجودية. يظهر تأثره في هذه المسألة بأفكار أشخاص من قبيل هايدغر. والمقصود من مصطلح «الرمي»[1] في فلسفة هايدغر أن الإنسان قد رُمي [أُلقي] في هذا الكون من دون رغبته وإرادته، وهو خاضع لتأثير الإرث الاجتماعي والتاريخي الخاص به. وفي النتيجة هبط أو سقط[2] الإنسان الضائع بين موجودات الكون. وعلى هذا الأساس يمكن الاستسلام لبيئته الاجتماعية وأن يكون على شاكلة ما يريده المحيط، إلا أن هذه الحياة تكون غير أصيلة، أو إنه يقبل بمسؤوليته الإنسانية ويحاول تغيير البيئة المحيطة فيكون إنساناً حقيقياً فتصبح حياته أصيلةً [ويليام هوردرن، 1368، ص 162]. كما يعتبر بولتمان أن القصص التي تتحدث عن ولادة عيسى بن مريم العذراء هي أساطير تحكي عن قيمة عيسى؛ فهم أرادوا القول إن عيسى هو عمل الله بيننا، كما أن صلبه يحكي عن قبول الآلام والمشقات في سبيل التخلص من عبادة الدنيا، والمعاد يحكي عن قوة الإيمان [م. ن، ص 169].

يعتبر بول تيليخ[3] [1886-1965م] من جملة الذين تركوا تأثيرهم على الإلهيات الجديدة. طبعاً يظهر بوضوح تأثره بأفكار النزعة الوجودية كما هو الحال عند بولتمان. يعتقد أن وظيفة الإلهيات توضيح حقيقة الرسالة المسيحية وتفسيرها للأجيال الجديدة [بول تيليخ، 1381، ج 1، ص 31]. يعتقد تيليخ أن الإلهيات واقعة بين قطبين: الحقيقة الخالدة والموقع الزماني الذي يجب قبول الحقيقة الخالدة فيه. لم تتمكن الكثير من الأنظمة الإلهية من إقامة توازن بين هذين القطبين، حيث ضحى البعض بالحقيقة الخالدة من أجل الموقع الزماني وغفل البعض الآخر عن الموقع الزماني.

[1] - Thrown.

[2] - Fall.

[3] - paul tittich.

يشير تيليخ إلى أن الإلهيات المسيحية يجب أن تتعلم الخطاب باللغة الثقافية المعاشة [دليل الإلهيات المسيحية، ص 141]. وعلى هذا النحو يعيد إحياء بحث الدفاع والإلهيات الدفاعية. لم يكن هذا البحث مقبولاً في المرحلة الجديدة؛ لأن كتابة الدفاعية في الإلهيات القديمة تعني الدفاع عن عقائد الكنسية الجزمية التي رفضها التفكير الجديد بالكامل. وهذا يعني أن هذا الشكل من الإلهيات ليس له مكان في الإلهيات الجديدة. إلا أن تيليخ يوضح أن الإلهيات الدفاعية منهج يتم فيه الاتصال بين رسالة المسيحية الأبدية وظروف العصر الجديد [طوني لين، 1380، ص 454]. وعندما أراد تحقيق هذا الأمر حذا حذو بولتمان فاعتمد على التفسيرات الوجودية. استعان بمنهج النقد التاريخي وأسلوب أفكار الأسطورة في الكتاب المقدس، للحفاظ على حقيقة الرسالة المسيحية الأصيلة، وليتمكن من المواءمة بينها وبين الزمان. «إن من وظائف عالم الإلهيات الدفاع عن الرؤية النقدية-التاريخية لأسطورية الكتاب المقدس وأسطورية الكنسية» [بول تيليخ، 1376، ص 69].

إن موضوع الإلهيات من وجهة نظر تيليخ عبارة عن العلائق النهائية فقط [ويليام هوردرن، 1368، ص 148]. ثم إن الأمور النهائية من وجهة نظره هي الأمور التي يرتبط بها وجودنا وعدمنا؛ والأمر النهائي هو الذي بإمكانه إعدام وجودنا أو منحه النجاة [م. ن، ص 149]. ويعتقد تيليخ أن الله هو ذاك الأمر النهائي الذي يجعل كل الوجود ممكناً [م. ن، ص 150]. إن الله ليس شيئاً على الإطلاق؛ بل هو عمق الحقيقة وكافة الأشياء مدينة في وجودها له [م. ن، ص 152]. يجب الحديث عن الله من وجهة نظر تيليخ بأسلوب رمزي. الأمر الوحيد الذي يمكن الحديث به حول الله بشكل غير رمزي أن نقول إنه الوجود [م. ن، ص 151].

كما يعتقد تيليخ أن الدين لا يمكن أن يكون واحداً مع الأديان التقليدية. الدين هو بُعد من الحياة المعنوية للإنسان؛ ولكنه لا يشكل وظيفةً خاصةً في الحياة المعنوية (الوظيفة الأخلاقية، المعرفية، و...)، بل الدين هو عمق كافة وظائف الإنسان المعنوية [بول تيليخ، 1376، ص 13].

والنتيجة التي يمكن الخلوص إليها أن إلهيات تيليخ عرفانية-معنوية بشكل عميق وتعود جذورها إلى الأفكار الوجودية المأخوذة من كيركغارد والوجوديين الآخرين.

الإلهيات الكاثوليكية الجديدة

شرحنا إلى الآن وبشكل مختصر التحولات التي طرأت على الإلهيات البروتستانتية الجديدة، إلا أن المذهب الكاثوليكي لم يشهد تحولات هامةً للأسباب التي تقدمت. ومع ذلك نشير إلى بعض الجهود التي بُذلت للمواءمة بين هذا المذهب ومقتضيات مرحلة الحداثة.

عند الحديث عن هذه الجهود، يجب بداية الإشارة إلى أحد الآباء الكنسيين الذين تركوا آثاراً كبيرةً. يعتبر البابا لوي الثالث عشر[1] (1878 - 1903م) أول الآباء الذين أدركوا ضرورات العالم الجديد والذين بذلوا جهوداً في سبيل المواءمة بين الكاثوليكية والدولة الجديدة. وقد فتح في الحقيقة باب الكنيسة أمام التحولات الاجتماعية والسياسية [Hans, 2001, p. 179]، إلا أنه كان محافظاً وغير حيوي في قبول الأفكار الجديدة ومقتضيات العالم الجديد [مري جو ويور، 1382، ص 249].

من أبرز الأعمال التي قام بها البابا لوي الثالث عشر فتواه الشهيرة حول أهمية التفكير الفلسفي، بالأخص الفكر الفلسفي عند توماس أكويناس، وذلك بهدف إيجاد نوع من المواءمة مع التفكير الجديد. طبعاً أكد البابا على مطالعة الفلسفة الحقيقية وليس كل فلسفة. لكن «الفلسفة الحقيقية من وجهة نظر البابا، هي الفلسفة التي تؤدي حق الدين والعقل» [بازوكي، شهرام، 1374، ص 39]. نشر الفتوى عام 1879 وأوصى أصحاب الكنيسة بمطالعة الفلسفة بالأخص في آثار أكويناس، فكانت جهوده بداية حركة فلسفية في أوساط الكاثوليكيين، وقد عرفت فيما بعد بفلسفة التومائيين الجدد[2] لأنها في الأصل عودة إلى أصول الفكر الفلسفي لتوماس أكويناس.

إن الفلسفة التومائية الجديدة كما يبدو من عنوانها، هي تلك المحاولة للجمع بين الفلسفة والإلهيات، العقل والإيمان، وفي النهاية للمواءمة بين العلم والدين؛

[1] - Leo XIII.

[2] - New-Thomism.

لأن العقل والإيمان أو الفلسفة والإلهيات من وجهة نظر توماس أكويناس لا يتعارضان، لا بل مؤيدان ومكملان لبعضهما البعض [Gilson, 1976, p. 376]، فإذا تم استخدام العقل بشكل صحيح كما يعتقد توماس، تمكن من إدراك الحقائق الإيمانية. في الحقيقة، عند التعارض بين العقل والإيمان، فإن ذلك ينشأ من الاستخدام غير الصحيح للعقل. من جهة أخرى، فإن الإلهيات طبق هذه الرؤية لا تعتمد على الوحي بالكامل، بل تستعين بالأدلة العقلية. ومن هنا عندما وضع توماس مصطلح «الإلهيات الطبيعية» فإنه أراد من ذلك الإلهيات العقلية. يمكن في الإلهيات الطبيعية إثبات الكثير من الحقائق الإيمانية - ومن جملة ذلك وجود الله - عن طريق البراهين العقلية[1]. أذعن المذهب التومائي الجديد لمقتضيات الفكر الجديد وعمل على المواءمة بين الدين التقليدي ومقتضيات العلوم الجديدة بالاعتماد على الفكر الفلسفي لتوماس أكويناس. طبعاً من المناسب هنا الإشارة إلى أفكار بعض أصحاب هذه المدرسة الفكرية والذين ساهموا في نموها وانتشارها.

يعتبر دزيره جوزيف مرسيه[2] (1851 - 1926م) من مؤسسي مذهب التومائية الجديدة، كان يشعر بالخطر من انزواء المذهب الكاثوليكي في أجواء تحولات العالم الجديد، لذلك طلب من الكاثوليكيين الاتجاه نحو الدراسات العلمية للوصول إلى الحقيقة، وكان يأمل المواءمة بين العلم والدين بالاعتماد على فلسفة الكنيسة التقليدية. كان يعتقد أن العقل يصل في النهاية إلى النتائج التي يصل إليها الإيمان. فإذا تعارض العقل وحقيقة الوحي، يجب إعادة النظر بالاستدلال لإدراك النقص الموجود [جان ماك كواري، 1378، ص 419].

لم يستخدم موريس دوولف[3] (1867-1947م) مصطلح التومائية الجديدة، بل استخدم في الغالب مصطلح الفلسفة المدرسية، وكان يعتقد أن المفاهيم المدرسية يمكن أن تشكل حلاً في مجالات ما بعد الطبيعية والإلهيات المعاصرة كما كان الحال عليه في القرون الوسطى. ويعتقد أن نقطة القوة في الفلسفة

[1] - لمزيد من الاطلاع حول الإلهيات الطبيعية، راجع: مجلة هفت آسمان، العدد 25، مقال «الإلهيات الطبيعية»، ترجمة أحمد رضا مفتاح.

[2] - Desire Joseph Mercier.

[3] - Mourica Dwulf.

المدرسية الجديدة هو في أصولها ومقولاتها الأساسية [م. ن، ص 421].

من أبرز الذين يمثلون الاتجاه التومائي الجديد المعاصر جاك مارتين[1] (1882-1972م)، آتين جيلسون[2] (1884-1978م)، وفردريك تشارلز كابيلستون[3]، الذين لعبوا دوراً هاماً على مستوى تبيين هذا المذهب والترويج له.

قسم جاك مارتين المعرفة إلى ثلاثة أُطر: علمية، ما بعد طبيعية، وما وراء طبيعية. في إطار العلوم تتعلق المعرفة بالأمور المحسوسة فقط؛ إلا أن ذهن الإنسان لا يكتفي بمعرفة الأمور المحسوسة، بل يتقدم لمعرفة الأمور ما بعد الطبيعية، في هذا الإطار، يتجه ذهن الإنسان إلى ما بعد مظاهر الوجود الحسية وإلى وراء علل الأشياء القريبة والمحسوسة ليصل إلى العلل الغائية. يتمكن العقل في المعرفة ما بعد الطبيعية من الوصول إلى المعارف الأعلى أمثال معرفة أصل الوجود ومعرفة الله وكمالاته. ويعتقد مارتين بوجود مرتبة أعلى في المعرفة والتي هي معرفة ما وراء عقلية يتمكن العقل من الوصول إليها بمساعدة الوحي [م. ن، 426]. فهو لا يرى أيّ تناقض بين العلم والدين؛ لأنهما مجالان مختلفان عن بعضهما البعض.

ويعتقد جيلسون أنه لا مفر أمامنا سوى تقديم إجابات لمسائل ما بعد الطبيعة، وإذا أردنا تقديم إجابات صحيحة، علينا الرجوع إلى أفكار توماس. يعتقد أن الفلسفة في المآل ستنتهي في مكان وعندما تنتهي الفلسفة يبدأ الدين [م. ن، ص 429].

لم يكن كابلستون يعتقد أن أيّاً من الأفكار الهامة وأيّ نظام فكري مؤثر لم يكن موجوداً في القرون الوسطى وأن الفلسفة الجديدة تبدأ مع نفي السنن القديمة. يرفض الانفصال الكامل بين الفلسفة القديمة والجديدة وبين المرحلة القديمة والجديدة [فردريك كابلستون، 1380، ج 4، ص 11-15]. لذلك كان يعتقد أن الفلسفة المدرسية تحمل أفكاراً هامةً يمكن أن تكون اليوم موثرةً. لذلك يؤكد كما جيلسون على المفاهيم الفلسفية التومائية الجديدة. يعتبر البعض أنها مجرد تكرار لمفاهيم الفلسفة المدرسية

[1] - Jacques Maritain.

[2] - Etienne Jilson.

[3] - Frederick Charles Copleston.

القديمة وأنها لم تتمكن من الجمع بين السنة ومقتضيات المرحلة الجديدة، لا بل ساهمت في إيجاد نظام معارض للحداثة [Hans, 2001, p. 171]، إلا أن البعض يعتقد بضرورة عدم اعتبار هذه المدرسة مجرد عودة إلى أفكار القرون الوسطى؛ فقد طرحت فيها المفاهيم والمقولات بحيث يمكن على أساس ذلك البحث عن المسائل المعاصرة بأسلوب جديد [جان مك كواري، 1378، ص 429].

على كل الأحوال، لم تتمكن الإجراءات التي اعتمدها لوي الثالث عشر (قبول بعض مقتضيات المرحلة الجديدة وفتواه في تأييد فلسفة توماس والتأكيد عليها) من إيجاد تحول هام على مستوى الكنيسة الكاثوليكية. قد لا نجد بين المتألهين الكاثوليك من تمكن أولاً من إدراك مقتضيات المرحلة الحديثة، وثانياً، من قدم حلولاً واضحةً في المواءمة بين المذهب الكاثوليكي وبينها. لعل من أهم هؤلاء المتأله السويسري الأصل والمقيم في ألمانيا هانس كونغ، حيث نشير هنا إلى أبرز خصائص الإلهيات في رؤيته.

إلهيات كونغ

ذكر كارل جوزيف كوشل[1] وهو من أبرز تلامذة ومساعدي كونغ في توبينغن خمس خصائص هامة لإلهيات كونغ [Jens and kuschel, 1997, p. 10 - 15]:

- الإلهيات النقدية: تظهر أهمية هذه الخاصية عندما نعلم أن هانس كونغ قد ترعرع في أجواء الإلهيات الكاثوليكية التقليدية. وعلى هذا الأساس فإن وجود رؤية نقدية في أجواء الإلهيات الكاثوليكية الجزمية لم يكن مألوفاً وفي بعض الأبعاد لا سابقة له وغير متوقع. ومن هنا، لا يمكن للمحافل الكاثوليكية اعتبار كونغ من جملة المتألهين الكاثوليك.

يتعرض كونغ في نقده للحداثة وآثارها ونتائجها الإيجابية والسلبية على مستوى التفكير الحديث ثم يوجه النقد أيضاً للاعتقادات التقليدية في المذهب الكاثوليكي. ولذلك فمن النادر أن نجد أثراً له لم يتعرض فيه بالنقد لهذين الأمرين.

[1] - cari-Josef kuscgel.

- اتجاه النقد التاريخي: تظهر أهمية هذا الاتجاه عندما نعلم أن الإلهيات الكاثوليكية الجزمية تعتقد أن الكنسية الكاثوليكية أو مرجعية ورئاسة البابا قد وصلت إلى أعلى مراتب كمالها، بحيث تتطلب طاعةً كاملةً. في هذه الأجواء لم يكن من السهل طرح مسألة إبعاد الأساطير عن تاريخ الكنسية الكاثوليكية وتعاليمها واعتقاداتها الجزمية عن طريق النقد التاريخي.

اعتمد كونغ على هذا المنهج فطرح السؤال الآتي: ما هي الرسالة الأساسية للبشارة المسيحية؟ أراد من خلال هذا السؤال الوصول إلى جوهر وحقيقة الدين المسيحي. طبعاً تطرح الكثير من تعاليم واعتقادات المسيحية التقليدية باعتبارها أساطيراً، فلا توجد أي وثيقة تاريخية صحيحة تؤيدها. استعان هانس كونغ بمنهج النقد التاريخي في أغلب آثاره التي تدور حول الكنسية والمسيحية ليتمكن من خلال إخراج البعد الأسطوري وتأويل تعاليم المذهب الكاثوليكي التقليدي من المواءمة بين رسالة المسيح الأساسية والحياة في مرحلة الحداثة.

- التخلص من المذهب الكاثوليكي التقليدي وإحياؤه للوصول إلى نوع من الكاثوليكية الحقيقية: على رغم الانتقادات التي وجهها هانس كونغ للكنسية الكاثوليكية، فهو لا يرفضها بالكامل، بل يُذّكر بنقاط القوة عندها والخدمات التي تقدمها للمسيحية [مقدمة كتاب: Hans, 2001]، ثم أراد العودة إلى مصادر هذا الدين الأصيلة. لذلك اعتبر نفسه كاثوليكياً حقيقياً يحاول نقد وإحياء الهيكلية التقليدية للكنسية التي يعتبر أنها لا تقوم على أساس الكتاب المقدس.

- وحدة الكنائس المسيحية المختلفة والمصالحة فيما بينها: بدأ كونغ منذ دخوله جامعة بابا روما بالتركيز على أهم التعاليم المتنازع عليها بين المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية أي براءة المذنبين[1]، وبذلك بدأ مسيرة التقريب بين الكنائس الكاثوليكية الطويل.

- الحوار مع الأديان غير المسيحية: إن الاتجاه الوحدوي الذي بدأه كونغ على

[1] - Justification.

مستوى الفرق المسيحية ذو وجهين. ويعود مبدأ أفكاره إلى النظرة التعددية لحقيقة مختلف الأديان وهذا ما يظهر بوضوح في مختلف آثار كونغ.

تعريف كونغ للدين

الدين تحقُّق نوعِ علاقة بأمر يسوق الإنسان والعالم نحو حقيقة نهائية. بعبارة أخرى، يكون الشخص دينياً ومتديناً عندما يدرك واقعية أن العالم (الإنسان، الطبيعة، التاريخ) ليس كما هو في الظاهر، بل هو عالم يرشدنا إلى حقيقة جامعة تشتمل على كل شيء، وهو الأول والآخر. وإذا كان الدين غير ذلك فهو ليس بدين؛ بل شبه دين [Hans, 1980, 168 - 170]. يعتقد هانس كونغ أن هدف جميع الأديان هو النجاة، التهذيب، والتعالي لكافة البشر [م. ن، ص 172].

يعتقد كونغ أن الدين لم يفقد وظيفته الأساسية في العالم الجديد والمعقد؛ مع العلم أن الدين فقد وظيفته الثانوية فأصبحت العلاقة بين المجتمع والدين تتجه حالياً نحو القطيعة والانفصال، بل أصبحت وظيفته تلك بارزةً وضروريةً، لأننا في عالم ما بعد الحداثة نشاهد أفول قوى العلم والتكنولوجيا والصناعة المطلقة [م. ن، ص 159]. ينبغي علينا في عالم ما بعد الحداثة تقديم صورة جديدة للدين؛ هي صورة تختلف عن الدين السياسي صاحب القدرة الذي يتضمن كافة أبعاد حياة الإنسان ويفتقد في الوقت عينه لجوهر الدين الأساس؛ بل هو اتجاه معنوي يجب أن لا ينفذ إلى كافة أبعاد حياة الإنسان [م. ن، ص 60]؛ لأن أبعاد حياة الإنسان ليست دينيةً بأجمعها. بعبارة أخرى، إن الأديان الكبيرة كافةً تحاول العمل لتحقق إرادة الله على الأرض.

التدين في مرحلة الحداثة عند كونغ يحمل عنوان «المسيحية» والإنسانية. وهنا يطرح السؤال الآتي: هل تقتضي المسيحية أمراً آخر أكثر من الإنسانية؟ أو العكس، هل الإنسانية تقتضي شيئاً أكثر من المسيحية؟ أو هل المسيحية هي الإنسانية؟ يعتقد هانس أن الصورة التي تقدمها الكنسية هي أن المسيحية تعني في الغالب أن يكون الشخص على الأقل إنساناً وأن تستلزم المسيحية الإيثار والتضحية ومحبة الآخرين

والغفلة عن الذات. ويعتقد أيضاً أن التصورات الرائجة عن الإنسان والتي تعتبره شيئاً أكثر من أن يكون إنساناً لا تقتضي أقل من الإنسانية؛ فالمسيحية هي الإنسانية. وبعبارة أخرى، المسيحي الحقيقي هو الذي يمتلك كافة مقتضيات الإنسان الحقيقي [م. ن، ص 530-601]. فإذا كان الشخص إنساناً حقيقياً فهو مسيحي بالمعنى العام، أي إنه تمكن من تحقيق هدف عيسى الذي هو هدف الله. وإذا كانت الأصالة للعمل في كون الشخص مسيحياً وإنساناً، يمكن الاستنتاج أن كون الشخص مسيحياً من وجهة نظر كونغ لا يختلف عن كونه تابعاً للأديان الأخرى؛ لأن الهام هو السلوك الإنساني في العمل الإنساني وأن يكون إنساناً حقيقياً. «في أجواء العلمانية يطلق على الدين اسم Piety حيث تتطابق عقيدة المسيحيين مع عقيدة المسلمين» [م. ن، ص 56].

المصادر:

1. بول تيليخ، الإلهيات المنظومية، ترجمة: حسين نوذري، حكمت، 1381.
2. بول تيليخ، إلهيات الثقافة، ترجمة: مراد زهاريور، طرح نو، 1376.
3. طوني لين، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: روبرت آسريان، فرزان، 1380.
4. جان مك كواري، الإلهيات الوجودية، ترجمة: مهدي دست بزرگى، بوستان كتاب، مكتب الإعلام الإسلامي، 1382.
5. جان مك كواري، التفكير الديني في القرن العشرين، ترجمة: بهزاد سالكي، أمير كبير، 1378.
6. جي هى وود توماتس، بول تيليخ، ترجمة: فروزان راسخي، كروسى، 1386.
7. حسينعلي نوذرى، صور الحداثة، نقش جهان، 1379.
8. شهرام بازوكي، مقال «مدخل إلى الإلهيات»، مجلة ارغنون، العام الثاني، العدد الثاني، صيف 1374.
9. فردريك كابلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ترجمة: غلا مرضا اعواني، سروش، 1380.
10. مري جو ويور، مدخل إلى المسيحية، ترجمة: حسن قنبري، مركز دراسات الأديان، 1382.
11. ويليام هوردرن، دليل الإلهيات البروتستانت، ترجمة: طاطه وس ميكائيليان، الانتشارات العلمية الثقافية، 1368.
12. هانس كونغ، تاريخ الكنسية الكاثوليكية، ترجمة: حسن قنبري، مركز دراسات الأديان، 1384.
13. همايون همتي، مدخل إلى الإلهيات المعاصرة، مقال كنرادريزر، نقش جهان 1379.
14. Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, Vol.5, Macmillan publishing Company, 1987.
15. Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, Vol. 14, Macmillan publishing Company,1987.
16. Hans Kung, Christianity, Essens, and Future, Continuum, 1995.
17. Hans Kung, The Catholic Church, Foenix Press, 2001.
18. Kornard Hecker, Encyclopedia of Theology, Edited by Karl Rahner, Burns, Oates London, 1981.
19. Etienne Gilson, the Christian Philosophy of Tomas Aqunas, Random House, New York, 1976.
20. Walter Jens and Karl–Josef Kuschel, Dialogue With Hans Kung, SCM Press, LTD, 1997.
21. Kung Hans, Christianity and the world Religion, Doubleday and Company, INC, 1980.

اللاهوت الحديث ومناهجه
دراسة حول مراحل تطوّره

يحيى كبير[1]

محور البحث في هذه المقالة هو تسليط الضوء على أبرز المفكّرين الذين تركوا بصماتهم على شتّى فروع علم اللاهوت، مثل شلايرماخر داعية اللاهوت الليبرالي، وكارل بارت داعية لاهوت الكلمة، وكذلك لاهوت نيبور؛ ناهيك عن أنّ الكاتب بادر في هذا السياق إلى بيان أهمّ خصائص اللاهوت المعاصر.

رغم أنّ الكاتب لم يعر أهميةً للأسلوب النقدي في هذه المقالة، إلا أنّه بذل جهوداً قيّمةً في بيان مدى تأثير الفكر اللاهوتي لبعض علماء اللاهوت المسيحيين في ظهور مختلف التيارات الفكرية اللاهوتية.

المحرر

الخلاصة

يتناول هذا المقال التطورات التي طرأت على اللاهوت المعاصر بدءًا من «شلايرماخر»[2] (بصفته مؤسس اللاهوت الحديث)، ومروراً بالتعريف الذي قدّمه اللاهوتيون للدين. إنّ الدين من وجهة نظر «شلايرماخر» ليس مجرّد أمر أخلاقي، بل يمثل تجربةً زاخرةً بالأسرار وغير قابلة للبطلان، وإنّ العقل منفصل عن الإيمان. يؤكّد

---

[1] - يحيى كبير: مدرس في جامعة طهران، كلية الفارابي ومحسن طاهري صحنه، طالب دكتوراه في جامعة طهران، فرع علم الكلام الإمامي.

المصدر: فلسفة الدين، الدورة 13، العدد 4، شتاء 2016.

ترجمة: حسن الصرّاف.

[2] - شلايرماخر 1834 - 1768) ،Friedrich Schleiermacherم)، لاهوتي ألماني وفيلسوف وعالم في الكتاب المقدس، عرف عنه محاولته التوفيق بين الانتقادات الموجهة إلى التنوير مع المسيحية البروتستانتية التقليدية.

«كارل بارت»[1] أنّ الحديث عن الله ليس حديثاً من جنس الفرضيات، بل هو حَدَثٌ وواقعة. وقد أوضح «راينهولد نايبور»[2] في أسس الأرثوذكسية الجديدة[3] أن العقل والإيمان ليسا مجالَين مختلفين ومنفَكَّين. وقد سعى نفرٌ من الوجوديين من أمثال «بول تيليش» إلى نزع الأساطير عن الكتاب المقدّس، ليبينوا أن الفرضيات المتعلّقة بوجود الرب هي كلّها رمزية. إنّ الرؤية النقدية والهيرمنوطيقية والنصّية والتاريخيّة اللادوغمائية والتعددية وكذلك الاتجاه الرافض للنزعة السلطوية تمثل المنهجية السائدة في اللاهوت الحديث.

الكلمات الرئيسة في المقال: اللاهوت عند بارت، اللاهوت الليبرالي، اللاهوت المعاصر، اللاهوت عند نايبور، الإنجيليّة[4]، شلايرماخر.

المقدّمة

كانت الانتقالة التاريخية من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين انتقالةً عسيرةً ومؤلمةً للكنيسة الكاثوليكية؛ لأنّ ردّة فعل الكنيسة التي استمرّت بإزاء العالم الحداثوي أدّت إلى ظهور سجالات عنيفة تجلّت في نهاية المطاف في داخل الكنيسة. تُعد الحركة الحداثوية في مقدمة هذه السجالات، فهي - كما يتضح من عنوانها - تدعو إلى تحديث المذهب الكاثوليكي واللاهوت. كان اعتماد المناهج الجديدة في تحليل التاريخ من صلب المشاريع الحداثوية، الأمر الذي أدّى إلى ظهور تفسيرات جديدة للكتاب المقدّس وكذلك تأكيد «التجربة الدينية» الشخصيّة، وبهذا الصدد يمكننا الإشارة إلى توجّهَين بارزين في اللاهوت البروتستانتي.

لقد كان الحداثويون - بحكم ولعهم بكلّ ما هو جديد - يرفضون التراتبية الدينية

[1] - كارل بارت 1968 - 1886) ،Karl Barthم)، عالم لاهوت كالفيني سويسري يعده الكثير من العلماء من أهم مفكري القرن العشرين.

[2] - راينهولد نايبور 1971 - 1892) ،Reinhold Niebuhrم)، عالم لاهوت ومفكّر أمريكي.

[3] - الأرثوذكسية الجديدة هي حركة دينية بدأت بعد الحرب العالمية الأولى كرد فعل الأفكار البروتستانتية الليبرالية الفاشلة. وقد قام بتطويرها أساساً اللاهوتيان السويسريان «كارل بارت» و«إميل برونر». وقد أطلق عليها الآخرون «الأرثوذكسية الجديدة» حيث رأوا أنها صحوة اللاهوت الإصلاحي القديم. وتختلف الأرثوذكسية الجديدة عن الأرثوذكسية «القديمة» في نظرتها إلى كلمة الله والخطيئة.

[4] - حركة دينية مسيحية تتبناها جماعات من المحافظين البروتستانت، تتميز تعاليمها بالتشديد على المعنى الحرفي لنصوص الكتاب المقدس، الذي تعتبره المصدر الوحيد للإيمان المسيحي.

والهيمنة الكنسيّة واللاهوت المدرَسي[1]، وقدّموا بدلاً عن ذلك تجربةً دينيةً أخرى وعدّوا التديّن والعرفان مركزاً للحياة الدينية والقضايا اللاهوتية. غير أنّ مناهضتهم لسلطة الكنيسة ورفضهم القراءات الراديكالية لنصوص الكتاب المقدّس أدّت إلى ردّة فعلٍ صريحة من الكنيسة الكاثوليكية، إذ أصدر البابا في الفاتيكان بياناً عنوانه «لومٌ وتحذير» أدان فيه أخطاء الحداثويين؛ فيما أصدر «البابا بيوس العاشر»[2] بياناً آخر أضاف إلى الإدانة السابقة قضية سلطة البابا ومرجعيته. ولكن على الرغم من كلّ ذلك فإنّ الأوساط التعليمية الكنسيّة والمِهَن الدينية اندثرت وهجر الكنيسة الكاثوليكية كثير من الأشخاص، وبدأت الملاحقات وقمع المخالفين.

لقد كانت الحداثة جريمةً يوصم بها كلّ من يعتقد بها، إذ يوصف بالانحراف، تماماً كتلك الأمور التي تحدث على أعقاب أي حركة راديكالية جديدة، إذ يتم رفض الخطاب الذي تقدّمه، ويُشكك في الأسئلة الجديدة التي تطرحه. ولذلك لم تدُم الأسئلة التي طرحها الحداثويون طويلاً، بل يمكن القول بأنّ اللاهوت الكاثوليكي المعاصر لم يزل مشغولاً بالردّ على مشروع الحداثويين.

ولكن في اللاهوت البروتستانتي فقد كان للتغيير وللانتقال طابعاً جدليّاً. إن النزعة الرومانسية الليبرالية التي طرحها «شلايرماخر» قد انعكست بوضوح في «لاهوت الكلمة» لدى «كارل بارت». هذا وقد استمرّت الليبرالية والمدرسة الإنجيلية بحراكها لإبراز الهويّة الإيمانية البروتستانتيّة، ومن جانب آخر كان الأصوليون والذين اعتمدوا المنهج التاريخي منهمكين بالسجال حول قضيّة تفسير الكتاب المقدّس؛ في الوقت الذي كانت بدايات القرن العشرين تشهد أزمةً واضحةً في المذهب الكاثوليكي. لقد استمرّ اللاهوت البروتستانتيّ بتطوّره في مختلف الاتجاهات[3]، وإنّ الاستفهام الذي

[1] - اللاهوت المدرسي هو أحد فروع علم اللاهوت، إذ يفترض أن نسمع كلمة الله السماع الحقيقي في سبيل الخلاص، ويريد أن يكون دائمًا في خدمة هذا السماع. لذلك فاللاهوت مرتبط بكلمة الله الموحاة كما هي حاضرة في الكنيسة بصورة مستمرة، تلك الكنيسة التي بتعليمها الرسمي الحي تحفظ الوحي الذي أوكل أمره إليها وتفسر بالعودة الدائمة إلى الكتاب المقدس. ولذلك فاللاهوت هو علم يفترض الإيمان (نعمة الإيمان) والكنيسة (التعليم الرسمي والكتاب والتقليد).

[2] - البابا بيوس العاشر 1914_1835) ،Pope Saint Pius X م)، بابا الكنيسة الكاثوليكية بالترتيب السابع والخمسون بعد المائتان، عرف عنه الميل إلى المحافظة، ومعاداة النزعات التحديثية في الكنيسة الكاثوليكية والعالم، إذ أراد الحفاظ على «التقليد والعقيدة الكاثوليكية نقية وصافية».

[3] - همايون همتى، مقايسه الهيات معاصر با الهيات سنتى (المقارنة بين اللاهوت المعاصر واللاهوت التقليدي)، مجلة معرفت أديان، السنة الثانية، العدد الرابع، ص31.

يطرحه هذا المقال هو حول كيفية تطوّر اللاهوت الغربي وتفسيره خلال هذه الفترة؟ بعبارة أخرى، ما هي الخصائص التي بلورها اللاهوتيون للدين والتديّن؟

الدين، تجربة حافلة بالأسرار

يُعدّ «شلايرماخر» مؤسس اللاهوت الجديد، ولذلك اقترن اللاهوت الليبرالي باسمه، وهو لم يكن مؤسس اللاهوت الليبرالي فحسب، بل يُعد زعيم اللاهوت المعاصر[1]، فهو من اعتمد منهج النقد التاريخي ليحافظ على استمرارية الحديث عن الدين في البيئة العلمانية إبّان عصر التنوير، فبجهوده أصبح اللاهوت لأوّل مرّة تخصصاً أكاديميّاً يُدرَّس في الجامعات. دوّن هذا الفيلسوف الألماني أفكاره حول الدين في كتابَين مهمَّين: ففي كتابه المعنوَن «أحاديث عن الدين» (1799)[2] يقدّم فهمًا جديداً للدين، وقد ترك في كتابه «الإيمان المسيحي طبقًا لمبادئ الكنيسة الإنجيليّة» (1821 - 1822)[3] أثراً كبيراً في اللاهوت الممنهَج[4]. ولكن السؤال الأهم في هذا المضمار يقول: ما هو الدين الذي كان يقصده شلايرماخر؟

لا شكَّ في أنّ الدين الذي يبتغيه «شلايرماخر» هو ليس تلك المسيحية العقلائيّة (التي كانت خليطاً من الميتافيزيقا والأخلاق). إنّ الدين من وجهة نظره ليس مجرّد أمر أخلاقي (وفق رأي كانت[5])، أو أمر جمالي (وفق رأي شيلر[6] وغوته[7])، بل إنّ الخاصيّة الفريدة التي يتميّز بها الدين من وجهة نظره هي تلك التجربة الحافلة بالأسرار التي يوفّرها الدين. إنّ دينه ليس من سنخ الفكر والعمل، بل من سنخ الشهود والإحساس؛ أي الشعور بتعلّق مطلق بأمر أزليّ وخالد. إذاً يمكن القول بأنّ دينه هو دين القلب لا العقل[8]. إنّ مصدر الإيمان من وجهة نظر شلايرماخر هو الشعور

[1] - توني لين، تاريخ تفكر مسيحى (تاريخ الفكر المسيحي)، ترجمة روبرت آسريان، طهران، نشر وپژوهش فرزان روز، ص 378.

[2] - On Religion: Speeches to its Cultured Despisers.

[3] - Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche.

[4] - تونى لين، مصدر سابق، ص379.

[5] - Kant.

[6] - Friedrich Schiller، (1759_1805م).

[7] - Johann Wolfgang von Goethe، (1749_1832م).

[8] - Hans, Kung, (1995) Christianity, Essens, History and Future, New York, Continuum, p. 680.

بالتعلّق المطلق بالأمر المطلق، على أنّ الإحساس والشعور هنا ليس حالةً ذهنيّةً وسايكولوجيّةً، بل تجربة من الوجود وهي من دون واسطة ولا تقبل البطلان[1].

إذاً، فإنّ الدين من منظور «شلايرماخر» مرتبط بمجال الأحاسيس والعواطف الإنسانيّة، وهو أمر غير المعرفة والعمل، وبعبارة أخرى هو وعي وإدراك يستشعر ذلك الاعتماد المطلق بالأمر المتناهي[2]. وفي الواقع يميّز شلايرماخر بين المجال المعرفي والدين، ليكون قد فصل بين العقل والإيمان. إنّه لا يعدّ الإيمان قبولاً بالتعاليم، بل الإيمان عنده مرتبط بساحة إحساس الفرد الذي يتبلور في التجربة الشخصيّة لدى الإنسان بإزاء الأمر غير المتناهي. إنّ الإيمان من وجهة نظر شلايرماخر يتبدّل إلى تجربة شخصيّة تغور في الأمر المطلق، ومن هنا دخل عنصر التجربة الدينية حيّز الدراسات اللاهوتيّة.

التديّن المتحرر

لقد نمى اللاهوت الليبرالي أو المستنير أو المتحرر في مثل هذا المناخ. كان المستنيرون يعتقدون أن وضع المسيحية في الأُطُر القديمة يؤدي إلى استحالة مواءمتها مع مقتضيات العصر الجديد، فبحسب رأيهم يجب عرض المسيحية في صورةٍ يتمكّن العالم الحديث من فهمها[3]. يعتقد المستنيرون بوجوب اختبار العقائد من خلال العقل والتجربة، ولا سيما أنّ عقل الإنسان - حسب رأيهم - قادر على إدراك الأفكار اللاهوتيّة، وأنْ يغيّر كلّ الحقائق العقائدية الجديدة التي اصطبغت بالقداسة بمرور الزمن[4]. بناءً على هذا الأساس ستكون حريّة العمل للعقل الإنساني وإمكانيته في المجالات الفكريّة كافّةً من مسلّمات النزعة الإنسانويّة[5] والمدرسة الرومانسيّة في بدايات القرن التاسع عشر، ولتتحصّل النتيجة القائلة بأنّ عقل الإنسان هو المعيار المعتبر والوحيد لمعرفة حقائق الكون، وبهذا أمسى عقل الإنسان حُرّاً في مثل هذه

[1] - Hecker, Kornard, (1981) Encyclopedia of Theology, Edited by Karl Rahner, Oates London Burns, p. 839.

[2] - توني لين، تاريخ الفكر المسيحي، مصدر سابق، ص 380.

[3] - ويليام هوردرن، راهنماى الهيات پروتستان (دليل اللاهوت البروتستانتي)، ترجمة ميكائيليان، طهران: منشورات علمى وفرهنكي، ص 63.

[4] - المصدر نفسه، ص 64.

[5] - Humanism.

الظروف الفكريّة، إذ كان يملك زمام أمره في المجالات الفكرية كافّة.

إنّ مثل هذا التصوّر عن الحريّة وحريّة التفكير تسيّد المشهد الفكري والحياة الاجتماعيّة إبّان القرن التاسع عشر برمّته[1]، ومن هذا المنطلق اعتبرَ اللاهوت الليبرالي مهمته الرئيسة نقد المصادر التاريخية للإيمان المسيحي، معتمداً في ذلك منهج النقد التاريخي[2]. إنّ هذا النهج لا يتسطيع التخليّ عن التأويل وتقديم التفسيرات الجديدة ممعناً في عملية نزع الميثولوجيا والخرافة من العقائد التقليدية، ومن هنا صار الليبراليون جاهزين من أجل التضحية بأي مفردة من مفردات الدين القديم من أجل مواءمته مع مقتضيات الفكر الجديد[3].

الدين الإجتماعي

استمرّ اللاهوت الليبرالي في أفكار لاهوتيين آخَرين من أمثال «ألبريخت ريتشل»[4] و«آدولف هارناك»[5] بصورٍ أخرى. كان «ريتشل» متأثّراً بشلايرماخر ويعتقد بأنّ اللاهوت لدى شلايرماخر يؤكّد التجربة الشخصيّة، وأسرف في اعتماده الجوانب النفسيّة وأغفل التاريخ. يؤكّد ريتشل ضرورة مزج التجربة الدينية بالقضايا التاريخية، ومن هذا المنطلق دعا إلى تأسيس لاهوتٍ مبنيّ على أساس استكشاف الإله في المسيح، مؤكّداً الأبعاد الاجتماعية في المسيحية. يرى ريتشل بأن تجربة الفَلَاح والنجاة المسيحي تتحقق عبر المشاركة في طقوس الكنيسة، فهو لا يبدي رغبةً في دراسة العقائد المسيحية التقليدية، وركّز بدلاً من ذلك على التأثير المعنوي الذي يتركه المسيح على الناس، لتكون آراؤه مطبوعةً بالنزعة الأخلاقية[6]. انطلاقاً من هذه الأفكار برزت حركة عُرِفت بـ«الإنجيل الاجتماعي»[7]، ترى أنّ وظيفة الكنيسة هي إيجاد التغيير والتحوّل في المجتمع استعداداً للولوج في الملكوت الإلهي.

[1] - Hecker, Kornard, p. 837.

[2] - Hecker, Kornard, p. 840.

[3] - توني لين، مصدر سابق، ص 378.

[4] - Albrecht Ritschl، (1822_1889م).

[5] - Adolf von Harnack، (1951_1930م).

[6] - توني لين، مصدر سابق، ص378.

[7] - Social Gospel.

اللاهوت الإنجيلي

يقابل الإنجيليون الليبراليين في مجال اللاهوت البروتستانتي. ظهرت هذه الحركة في نهايات القرن الثامن عشر في البلدان التي تتحدث الإنجليزية، وانتقلت إلى أمريكا في بدايات القرن التاسع عشر ونمت من جديد. تتمثل عقائد الإنجيليين الرئيسة بالاعتقاد بالكتاب المقدّس بصفته النص الموثّق والمعتبر الوحيد، وكذلك الإيمان بالنجاة والفلاح الذي لا يحصل إلّا من خلال الولادة الجديدة والاستبصار والثقة بالمسيح وأفعاله والإيمان بحياة معنويّة يُستَدلّ بها بالسلوك الأخلاقي والعبادة الفردية كتلاوة الكتاب المقدّس والأدعية والتبليغ والتبشير[1]، والإنجيليون أيضاً كانوا يتطلعون لمواكبة العالم الجديد، ولكنّهم أصرّوا على أن لا تكون المواكبة سبباً في تحريف الإنجيل ومسخه[2]. هذا وقد مثّل «تشارلز فيني»[3] الإنجيليين في أمريكا و«بيتر فورسايت»[4] في بريطانيا.

الأرثذوكسيّة الجديدة

الدين في لاهوت بارت، الإله يبحث عن الإنسان

أفرزت الردود على اللاهوت الليبرالي وأفكار المستنيرين مدرسةً لاهوتيّةً أخرى عُرفَت بـ «الأرثذوكسية الجديدة»[5]. كان للأرثذوكسيين الجُدُد أفكار مشتركة مع الإنجيليين؛ ولكنّهم لم يعودوا إلى الأرثذوكسيّة القديمة، ولذلك عُرِفوا بالأرثذوكسيين الجُدُد.

يُعَد كارل بارت (1886 - 1968م) من كبار المدرسة الأرثذوكسيّة الجديدة، وقد كان في بادئ الأمر من المنتمين لمدرسة اللاهوت الليبرالي، وتتلمذ على يد كبار اللاهوتيين من ذوي النزعة الليبرالية؛ غير أنّ أحداث الحرب العالمية الأولى جعلت منه ناقداً جادّاً للاهوت الليبرالي، لأنّ أحداث هذه الحرب المرعبة أثارت الشكوك في تلك النظرة المتفائلة لتطور الإنسان، وهي النظرة التي كان يتبناها اللاهوت

---

[1] - Eliade, Mircea, (1987), the Encyclopedia of Religion, vol 5, New York, Macmillam Publishing Company, p. 190.

[2] - توني لين، مصدر سابق، ص 390.

[3] - Charles Grandison Finney، (1792_1875م).

[4] - Peter Taylor Forsyth، (1848_1921م).

[5] - Neo-orthodoxy.

الليبرالي. إضافةً إلى ذلك فإنّ الإعلان العام الذي أصدرته ألمانيا في عام 1941 وكذلك دعم أغلب اللاهوتيين الليبراليين لسياسات النازيين المحرّضة على الحرب وخطاب زعيمها هتلر أدت به إلى اليأس تماماً من اللاهوت الليبرالي.

يُعبَّر عن لاهوت بارت بـ «لاهوت الكلمة» أو «كلام الله». يستبطن هذا العنوان عودةً إلى الكتاب المقدّس، وإنّ هذه العودة تشير ضمنيّاً إلى العقائد المسيحية الأساسية، وقد يكون هذا هو السبب في تسمية هذا اللاهوت بالأرثوذكسيّة الجديدة. ولكنّ بارت صّرح بأنّ قصده من الكلام وكلمة الله هو شيء آخر. يرى بارت بأنّ اللاهوت اتخذ مساراً خاطئاً لأكثر من قرن، وقد كان طوال هذه الفترة حركةً وجهداً من الإنسان نحو الله. يقول شلايرماخر: عندما ينظر الإنسان لباطنه يرى الله، وكان ريتشل يعتقد بوجوب البحث عن الله في سلوكيات الإنسان الأخلاقية. أمّا بارت فإنّه يرى بأنّ كل السُبُل التي يسلكها الإنسان نحو الله ستؤدي إلى طريق مغلق؛ إذاً يجب أن تكون حركة اللاهوت من الله نحو الإنسان. من هذا المنطلق أعلن بارت بأنّ الإنسان لا يبحث عن الله في الكتاب المقدّس، بل إنّ الله هو من يبحث عن الإنسان[1]، وقد بينّ أنّ الإنسان لا يستطيع معرفة الله، إلاّ إذا أراد الله أن يكشف له ذاته، وإذ يفعل ذلك (أي كشف الذات الإلهيّة) سيتمكّن الإنسان من استخدام عقله والتأمّل فيه[2]. لمعرفة الله يجب أن لا نبدأ من فكرة الله المجرّدة ونربطها بعد ذلك بإله المسيحية؛ بل يجب البدء من كلمته المستكشفة (أي عيسى المسيح)[3].

إذاً فإن اللاهوت - وفق رأي بارت - ينبثق بناءً على كلام الله، وليس على أساس فلسفةٍ إنسانيّةٍ ما، ولذلك رفض بارت اللاهوت الطبيعي لدى «توما الأكويني»[4]، لأنّه يعتمد العقل الإنساني. يؤكّد بارت مسألة الوحي والانكشاف الدائم، فعلى وفق لاهوته على الإنسان أن يجد الكشف الإلهي في داخله من خلال تلاوة الكتاب المقدّس. يرى بارت أن كلام الله المكتوب (الكتاب المقدّس) ليس هو كلام الله

[1] - ويليام هوردرن، مصدر سابق، ص 110.

[2] - المصدر نفسه، ص 112.

[3] - توني لين، مصدر سابق، ص 423.

[4] - Thomas Aquinas، (1225 - 1274م).

الحقيقي، بل هو مجموعة من العلامات والإشارات على كلام الله. بناءً على هذه التعاليم فإنّ الكلمات والعبارات ليست كلام الله، فإنّ كلام الله هو واقعة تحدث. إنّ هذه الواقعة يجب أن تحدث لأيّ فرد؛ أي كلّ من يقرأ كلام الله المكتوب يجب أن تبعث فيه الحياة ويتلقّى ذلك الكلام والكشف الإلهي[1].

إنّ تفسيرات بارت لبعض العقائد المسيحية لافتة للانتباه، فعلى سبيل المثال يقول في باب الفدية[2]: إنّ الله تجسّد ليفهّم الإنسان بأنّه لم ينسَه، وأراد الله أن يُظهر حبّه للإنسان[3]. ويقول أيضاً في باب عودة المسيح[4] إنّها عودة فرديّة، ويعدّ هذه العودة بمثابة حياة جديدة قد تحدث لأيّ فرد[5]؛ ويقول أيضاً حول الرؤية اليهودية لطاعة الله (الإله الذي يُصَوَّر بأنّه حاكم مقتدر جبّار) بأن طاعة الإنسان لله هي ردّ لحبّ الله للإنسان، وهو حبٌّ لا نفاد له[6].

لقد كان لاهوت بارت ردّة فعلٍ بإزاء اللاهوت الليبرالي، وكذلك بإزاء تلك الفلسفات العقليّة لنفر من الفلاسفة والمفكّرين الذين عدّوا مصدر المسيحية والدين وأساس نشأته نابعًا من الآمال والعُقَد النفسيّة البشرية؛ وهي فكرة نجدها لدى «فويرباخ»[7] و«فرويد»[8] و«ماركس»[9]، ومن جانب آخر نجده متأثراً إلى حدٍّ كبير بالأفكار الوجوديّة، ولا سيما بأفكار «كيركغور»[10]. إذ يبدو لاهوته يستبطن ضرباً من الإيمانيّة[11]، وهذا ما يثبت خلافه مع اللاهوت الطبيعي لدى «الأكويني» وكذلك رفض التصوّرات المجرّدة عن الله.

---

[1] - توني لين، مصدر سابق، ص 419.

[2] - وفق العقيدة المسيحية فإنّ الله قد تجلّى في عيسى ليطهّر الإنسان من الذنوب من خلال تحمّل العذاب والصلب. وحسب ما ورد في إحدى أسفار الكتاب المقدّس إنّ الفدية هي الوسيلة التي استخدمها يهوه ليخلّص الجنس البشري من الخطية والموت. (افسس ١:٧).

[3] - ويليام هوردرن، مصدر سابق، ص 118.

[4] - وفق إحدى العقائد المسيحية القديمة فإنّ المسيح سيعود في يوم ما، وينشر الحكم الربّاني على الأرض.

[5] - ويليام هوردرن، مصدر سابق، ص 120.

[6] - المصدر نفسه، ص 121.

[7] - Ludwig Feuerbach، (1804_1872م).

[8] - Sigmund Freud، (1856_1939م).

[9] - Karl Marx، (1818_1883م).

[10] - Søren Kierkegaard، (1813_1855م).

[11] - الإيمانيّة: Fideism، الإيمانيّة أو المذهب الإيماني أو الفكر الإيماني هي النظرية المعرفية التي تؤكد أن الإيمان مستقل عن السبب، أو أن العقل والإيمان يتعارضان لبعضها البعض، والإيمان بحسب هذه النظرية هو المتفوق في وصوله الى الحقائق.

الدين في لاهوت نايبور

راينهولد نايبور (1892 - 1971م) هو أوّل من أدخل اللاهوت الأرثوذكسي الجديد في أمريكا، وهو الأستاذ الأكثر تأثيراً على الدراسات اللاهوتيّة في الأوساط الأكاديمية الأمريكية. كان نايبور في بادئ الأمر من مؤيّدي اللاهوت الليبرالي، ولكن عندما شَهِد اضطهاد العمّال وطريقة قمع النقابات العمّالية ودحر القيم الإنسانيّة في المجتمع الأمريكي المنهمك بالحياة الصناعية عَلِمَ بأنّ تفاؤل اللاهوت الليبرالي لا يقدّم حلولاً للمشاكل الراهنة. لذلك استنتج أن اللاهوت الأرثوذكسي من الناحية العقلية يكون أكثر قبولاً من اللاهوت الليبرالي[1].

انصبّت اهتمامات نايبور الأولى في مجال القضايا الاجتماعيّة، وأراد للمسيحية أن تدخل في الأمور الاجتماعيّة. على الرغم من أنّ نايبور ينتقد «الإيمانيّة» و«العقلانيّة» معاً ولكنّه يميّز في لاهوته بين العقل والإيمان؛ فإنّه يرى أن الفرد يتعامل في الدين مع مجموعة من الأسرار، وأنّه من العبث أن يسعى الفرد إلى تقديم توضيح عقلي لهذه الأسرار. يناقش نايبور هذه القضيّة نافياً رأيَين: يعود الرأي الأول لمن يعتقد أنّ المسيحية تتجاوز نطاق العقل، ويرى عدم إمكانية إثبات المسيحية أو رفضها بوساطة العقل. إنّ الدين - حسب رأي نايبور - إنْ لم يكن له علاقة مع العقل فإنّه لن يدخل حيّز الفهم. أمّا الرأي الثاني فهو مبنيٌّ على اللاهوت الطبيعي الذي يصبّ الحقائق كلّها في قوالب عقليّة. يشير نايبور بهذا الصدد إلى أسرارٍ يعجز العقل عن إدراكها[2]، فهو يرى أنّ اللاهوتي كرسّامٍ يريد رسم البُعد الثالث (العمق). إنّه يريد استحضار القضايا المتعلّقة بالإله في قوالب فكريّة بشريّة، وهو أمر غير ممكن؛ ولكن لمّا يكون الله موجوداً وفعّالاً في العالم، فبإمكان اللاهوت أن يتحدّث عنه، وعليه اعتماد الرموز في مثل هذا الحديث. يستعمل نايبور بهذا الصدد كلمة «الأسطورة»[3]، ويرى أنّ الأصوليين قد فسّروا الأساطير بطريقة معجميّة، ولذلك وجدوا الدين متعارضاً مع العلم. وفي المقابل عدَّ الليبراليون الأساطيرَ مجموعةً من الحكايات الخرافيّة

[1] - ويليام هوردرن، مصدر سابق، ص 124.

[2] - المصدر نفسه، ص 127.

[3] - myth.

والأفكار غير العلميّة وقد تجنّبوها. غير أنّ نايبور يرى ضرورة اتخاذ الأساطير على محمل الجد، ويجب عدم تفسيرها بالطريقة المعجميّة وتداولها شفويّاً، فعلى الرغم من أنّ للأساطير ظاهراً خادعاً ولكن باطنها يشير إلى حقائق يجب الحصول عليها[1].

يميّز نايبور بين العالم الطبيعي والعالم الإنساني كي يوضّح عقلانيّة المسيحية، ويرى في هذا الصدد أنّ الواقع المهيمن على حياة الإنسان ليس تابعاً تماماً للقوانين الحاكمة على الطبيعة؛ لأنّ للإنسان قدرة الاختيار والحرية، ولا يمكن معرفة الأفراد بمجرّد مراقبة سلوكياتهم، بل إن معرفة الإنسان تتم عندما يتكلّم، والأمر ذاته ينطبق على ما يتعلّق بالإله: لا يمكن إدراك الأمور المتعلّقة بالله إلّا إذا هو تحدّث معنا وكشف عن ذاته في كلامه. إنّ العقل يعجز بمفرده أن يثبت حقيقة المكاشفة الإلهيّة؛ ولكنّه بعد المكاشفة يستطيع أن يوضّح أنّ هذه المكاشفة تتطابق مع الحقيقة[2].

على الرغم من كلّ ذلك فإنّ نايبور لا يبدي تفاؤلاً فيما يتعلّق بقدرات الإنسان ومؤهلاته التي تخوّله لمعرفة الخير ومصلحته؛ ولذلك يرى النقّاد لاهوته متشائماً. إنّ نايبور في الوقت الذي يحثّ المسيحيين على العمل لتحقيق العدالة الاجتماعيّة فإنّه يائس من قدرات الإنسان على ممارسته فعل الخير. ولكن مع ذلك فإنّ أفكاره لم تزل تعد من أكثر الأفكار تأثيراً على المسيحيين الذين يطمحون للعدالة الاجتماعية[3].

الدين، سؤالٌ عن وجود الإنسان

كان هذا الصنف من اللاهوتيين يرومون تقديم تفسير جديد للمسيحية من خلال مفاهيم الفلسفات الوجوديّة. يسوق «جان ماكاري»[4] في كتابه «اللاهوت الوجودي» كلاماً لافتاً حول العلاقة بين أفكار مثل هؤلاء اللاهوتيين والنزعة الوجودية. يرى ماكاري أنّ السؤال عن وجود الإنسان يمثّل السؤال المحور في لاهوت هؤلاء، وبناءً على هذا السؤال تبرز أهميّة السؤال عن وجود الله لعلاقته مع الإنسان[5]، وبهذا

[1] - المصدر نفسه، ص 126.

[2] - المصدر نفسه، ص 128.

[3] - ماري جو ويور، در آمدى بر مسيحيت (مدخل إلى المسيحية)، ترجمة حسن قنبري، قم: مركز مطالعات اديان، 1368هـ.ش، ص 268.

[4] - (1919_2007م John Macquarrie)، لاهوتي وكاهن انجليكاني وفيلسوف اسكتلندي.

[5] - جان ماكاري، الهيات اگزيستانسياليستى (اللاهوت الوجودي)، ترجمة مهدي دشت بزرگى، قم: بوستان كتاب دفتر تبليغات اسلامي،

يقترب هذا الصنف من اللاهوت من الفلسفات الوجوديّة لتبنّيه فرضيات وجوديّة.

يمثّل «رودولف بولتمان»[1] أحد أكبر اللاهوتيين المنتمين لهذه المدرسة، فهو قبل أن يكون لاهوتيّاً يعد من أكبر الباحثين والمحققين الذين تخصصوا في العهد الجديد (الجزء الثاني من الكتاب المقدّس)، ومن هنا انصبّ جلّ اهتمامه المعرفي على علم التفسير وهرمنيوطيقا الكتاب المقدّس، إذ اعتمد مبدأ «نزع الأسطرة»[2][3] عن النصوص المقدّسة. يرى بولتمان أنّ العهد الجديد قد وصلنا في إطار أسطورة تبدو غريبةً جدّاً على الإنسان الجديد. فعلى سبيل المثال ورد في الكتاب المقدّس بأنّ للعالم ثلاثة طبقات: السماء العُلويّة، والأرض والجحيم. تخرج من السماء والجحيم أرواحٌ تسيطر على الإنسان، وإن اليسوع هو كائن أزليّ، إلخ. يعتقد بولتمان أنّ الأسطورة كانت تمثّل النظرة الكونية الزمانيّة والمكانيّة خلال الحقبة الأولى من المسيحية، وهي ليست من ذات هذا الدين ولا من ماهيته[4]. إن علمية «نزع الأسطرة» لدى بولتمان تختلف تماماً عمّـا هي موجودة في اللاهوت الليبرالي، فالأساطير في اللاهوت الليبرالي تُنزَع وتوضع جانباً؛ ولكن «نزع الأسطرة» لدى بولتمان هي بمعنى تقديم تفسير وجودي للمسيحية[5]، ومن هذا المنطلق قدّم في نهاية المطاف القراءة الوجودية بدلاً عن اللاهوت الليبرالية[6].

ثمّة نماذج من هذه التفاسير يمكن ذكرها بهذا الصدد:

يتناول بولتمان مفهوم «الحياة الروحيّة» في الكتاب المقدّس، ويرى بأنّها تعني الحياة الأصيلة وفق الفلسفة الوجوديّة، متأثراً بآراء «هايدغر»[7] الأنثربولوجية. إنّ مصطلح «الانقذاف»[8] في فلسفة هايدغر تعني بأنّ الإنسان قد رمي به أو قُذف إلى هذا

1382هـ.ش، ص 28.

[1] - (1884_1976م Rudolf Karl Bultmann)، لاهوتي ألماني من خلفية لوثرية. قام بفصل كامل تقريباً بين التاريخ وبين الإيمان وكتب أن صلب المسيح فقط يكفي للإيمان المسيحي.

[2] - Demythologization.

[3] - توني لين، مصدر سابق، ص 445.

[4] - ويليام هوردرن، مصدر سابق، ص 166.

[5] - المصدر نفسه، ص 168.

[6] - توني لين، مصدر سابق، ص 447.

[7] - Martin Heidegger (1889_1976م).

[8] - Thrownness وThrown.

العالم خارج إرادته، وسيبقى متأثّراً بموروثه الاجتماعي والتاريخي الخاص به، وبالتالي فإنّ الإنسان قد سقط[1] أو هبط نتيجةً لضياعه بين سائر كائنات العالم. بناءً على هذا الأساس يمكنه الخضوع لبيئته الاجتماعيّة وأن يكون ذلك الفرد الذي تريده البيئة، على أنّها حياة غير أصيلة. أو أن يشعر بمسؤوليته الإنسانيّة ويغيّر البيئة، وأنْ يكون إنساناً واقعيّاً، وبهذا تكون حياته أصيلةً[2][3]. كما أنّ بولتمان أيضاً يعدّ الحكايات المتعلّقة بولادة عيسى من أمّه مريم العذراء أسطورةً تحكي عن مكانة عيسى؛ أي إنّها حكايات تفيد أنّ عيسى هو فعل الله فيما بيننا. إضافةً إلى ذلك فإنّ قضيّة صلب عيسى تشير إلى قبول الألم والمشاق في سبيل الخلاص من عبادة الدنيا، وإلى قوّة الإيمان[4].

اللاهوت، تعلّق ذاتي بالأمر النهائي

يُعد «بول تيليش»[5] من أبرز اللاهوتيين والمفكّرين المؤثرين في اللاهوت الجديد، وهو كـ«بولتمان» تأثّر بالأفكار الوجوديّة. يرى تيليش أن وظيفة اللاهوت هي بيان حقيقة رسالة المسيح وتفسيرها للجيل الجديد[6]، ويعتقد أنّ اللاهوت واقع بين قطبَين: الحقيقة الأزليّة والموقع الزماني الذي يجب أن يستوعب الحقيقة الأزلية ويقرّ بها. إنّ كثيراً من مناهج علم اللاهوت - بحسب تيليش - عجزت عن تحقيق التوازن بين هذين القطبَين، فمنها ما ضحّت بالحقيقة الأزليّة من أجل الموقع الزماني، ومنها ما أغفلت الموقع الزماني. من هنا يدعو تيليش إلى أن يتعلّم اللاهوت المسيحي التحدث باللغة الثقافية التي يعاصرها[7]، وليكون بالتالي مُحيياً «للاهوت الدفاعي»[8].

---

[1] - fall.

[2] - ويليام هوردرن، مصدر سابق، ص 162.

[3] - ينظر بهذا الصدد مفهوم الوجود الأصيل (Authentique) في فلسفة هايدغر. (المترجم)

[4] - المصدر نفسه، ص 169.

[5] - بول تيليش: 1965_1886)، Paul Tillichم)، مفكّر أمريكي من أصول ألمانيّة، ويعد أحد أشهر اللاهوتيين والمتكلمين في أمريكا خلال القرن العشرين.

[6] - بول تيليش، الهيات سيستماتيک، ترجمة حسين نوذري، طهران، نشر حكمت، 1381هـ.ش، ج1، ص31.

[7] - ويليام هوردرن، مصدر سابق، ص 141.

[8] - اللاهوت الدفاعي: Christian apologetics، اللاهوت الدفاعي (المعروف أيضاً بالتبريريات) مجال في اللاهوت المسيحي يهدف إلى تقديم أساس عقلاني للإيمان المسيحي والدفاع عنه ضد الاعتراضات من خلال فضح العيوب الظاهرة في نظرات عالمية أخرى. وقد أخذت الدفاعيات المسيحية أشكالًا كثيرة عبر القرون، ابتداء من «بولس الطرسوسي» ومروراً بـ«أوريجانوس» و«أوغسطينوس»، وحتىّ المسيحية الحديثة من خلال جهود الكاتبين من مختلف التقاليد المسيحية مثل «سي. إس. لويس». واستدلّ الدفاعيون المسيحيون بالأدلة التاريخية، والحجج الفلسفية، والتجريبات العلمية، والإقناع الخطابي وغيرها من التخصصات.

لقد كانت موضوعات اللاهوت الدفاعي غير محبّذة في العصر الحديث، لأنّ الدفاع وكتابة التبريرات في اللاهوت القديم كان بمثابة الدفاع عن ثوابت الكنيسة التي رفضها الفكر الجديد ونسخها؛ إلّا أنّ «تيليش» يرى بأنّ اللاهوت الدفاعي هو منهج يروم التقريب بين رسالة المسيح الأزلية وظروف العصر الجديد[1]، ولتحقيق ذلك سار على خطى «بولتمان» واعتمد التفسير الوجودي. فضلاً عن ذلك استخدم منهج النقد التاريخي وعملية نزع الأسطرة عن الكتاب المقدّس ليحافظ على حقيقة رسالة المسيح ويجعلها متناسقةً ومواكبةً للعصر الحديث. هذا هو واجب المتخصص في اللاهوت: أن يدافع عن الكنيسة والكتاب المقدّس من خلال منهج النقد التاريخي ومعالجة الأساطير[2].

يعتقد تيليش بأنّ موضوع اللاهوت يتلخص في العلاقات النهائية، ويقول في معرض تعريفه الأمور النهائية بأنّها تلك القضايا التي يكون وجودنا وعدمنا منوطًا بها؛ وبعبارة أخرى إنّ الأمر النهائي قد يعدم وجودنا أو ينجّيه[3]. يرى تيليش بأنّ الله هو الأمر النهائي الذي يجعل الوجود كلّه ممكنا[4]. إنّ الله لم يكن شيئاً بين الأشياء، بل هو عمق الحقيقة، وتستمدّ الكائنات والأشياء وجودها منه[5]. يؤكّد تيليش ضرورة التحدّث عن الله بطريقة رمزيّة، وأن العبارة غير الرمزيّة الوحيدة التي يمكن ذكرها عن الله هي قولنا: إنّه الوجود ذاته[6]. وفيما يتعلّق بالدين يدعو تيليش إلى عدم دمج الدين مع الأديان التقليدية، فالدين من وجهة نظره يعني تعلّقاً ذاتياً بالأمور النهائيّة، إذ يرى أنّ الدين هو بُعدٌ من أبعاد حياة الإنسان المعنويّة؛ ولكنّه ليس لفائدة واحدة في الحياة المعنويّة (كالفائدة الأخلاقية والمعرفيّة و...)، بل إنّ الدين يمثّل عمق أفعال الإنسان المعنويّة برمّتها[7]. إذاً يمكن أنْ نستنتج أنّ لاهوت تيليش هو لاهوت عرفاني بامتياز، وتعود جذوره إلى الأفكار الوجودية التي طرحها الوجوديون المؤمنون من أمثال «كيركغور».

---

[1] - توني لين، مصدر سابق، ص 454.

[2] - بول تيليش، الهيات فرهنگ، ترجمة مراد فرهادبور، طهران، نشر طرح نو، 1376هـ.ش، ص 69.

[3] - المصدر نفسه، ص 149.

[4] - المصدر نفسه، ص 150.

[5] - المصدر نفسه، ص 152

[6] - المصدر نفسه، ص 151.

[7] - المصدر نفسه، ص 13.

النتائج

بناءً على ما تقدّم من مسيرة تطوّر اللاهوت المعاصر، يمكن وصف خصائصه كالآتي:

1_ الميزة النقديّة والتاريخية: أي إنه يعتمد منهج النقد التاريخي.

2_ الهرمنيوطيقا: أي إنه يعالج الأسئلة المتعلّقة بـ«المعنى» وآلية تداولها.

2_ التعددية المنهجية: لا يوجد منهج ثابت لدراسة اللاهوت، وهو أمرٌ يعد إلى حدٍّ ما نتيجةً طبيعيةً لفشل «الرؤية الكلاسيكية للثقافة»، وسببه الآخر يعود إلى عدم وجود أيّ منهج لتحقيق «التناسق» في حقل علم اللاهوت. إن التعددية تفتح الباب على تنوع عميق وشاسع في اللاهوت. على الرغم من ذلك يمكن أنْ نعدّ الأمر وسيلةً لتغطية الخلافات العميقة.

4_ انعدام الثقة بالمرجعية: أي إنّ اللاهوت المعاصر لا يثق باعتماد المرجعية الدينية المسيحية وسلطة الكنيسة، ويشكّ في تورطها بإخماد الدرس اللاهوتي وحركته العلميّة. هنالك الكثير من المتكلمين المسيحيين الذين واجهوا نبذ الكنيسة ورفضها لأفكارهم، والسبب الرئيس هو أن هذه الأفكار ستؤدّي إلى انتشار الأرثوذكسية الجديدة بين الجيل الجديد.

5_ مناهضة ما بعد الطبيعة: وهذا نتاج آخر من نتائج انعدام الثقة بالمرجعية المسيحية، إذ إن الأنظمة المعرفية التي تعتمد ما بعد الطبيعة لا تمتلك أي مبدأ ومبنى سوى مرجعية خالقيها والسنّة التي يرسون قواعدها.

6_ اتّباع النصوص المقدّسة: لم يعد النص المقدس - في اللاهوت المعاصر - مجرد مصدر للأدلة والاستدلالات، بل هو مصدر ملهمٌ للموضوعات التي يهتمّ بها اللاهوت، ففي الحقبة المعاصرة ظهرت رغبة جديدة ليسوع التاريخي وتاريخ الكنيسة الرسوليّة[1]، إذ إنّها توفّر مادّةً غنيّةً للتأملات اللاهوتية ودراساتها.

7_ الفردانيّة: تُعد الأنثربولوجيا الفلسفيّة من الأسس الرئيسة للاهوت المعاصر، إذ

[1] - الكنيسة الرسولية هي الكنيسة التي لا ترتبط بالكاثوليكية ولا بالبروتستانتية، وتعد الكنيسة الأرمينية في منطقة الشرق الأوسط من أمثلتها.

يعتمد اللاهوتيون علم عمق النفس[1]، ولا سيما نظريات «فرويد» و«يونغ» والفلسفات الوجوديّة ذات النزعة الفرديّة، وكذلك فلسفة «مارتن بوبر». تؤخذ في الوقت الحاضر غالب المفردات اللاهوتية من طبيعة العلاقات الفرديّة.

8_ الجدليّة: قدّمت النصوص اللاهوتية نضجاً لافتاً في التعريف بالتعددية الذي تبنته. تطرح هذه التعددية أسئلةً جوهريةً حول ماهية اللاهوت من قبيل: كيف ترتبط هذه الأنظمة اللاهوتية المتنوعة فيما بينها؟ كيف يمكن رصد الأنظمة اللاهوتية المتنوعة والمتعددة والتغلّب على هذه التعددية؟ إنّها عمليّة جدليّة لرصد نقاط القوّة والضعف، إذ تشمل العثور على المشابهات والمضادّات والبحث عن صورة أكثر شمولية.

9_ البحث عن المبادئ: إن اعتماد الجدل يخلق ضرورة البحث عن المبادئ والمناهج العلمية، في حين يمكن رصد التنوع والتعددية في «داخل اللاهوت». على الرغم من كلّ ذلك يمكن أن نعدّ أي لاهوت مختلف صنفاً من اللاهوت، ومن هنا لنا أنْ نتسائل ما هو الوجه المشترك في كلّ هذا التنوع والاختلاف؟ ما المعيار الذي يجعل من اللاهوت لاهوتاً؟[2]

المصادر:

22. 1. تيليخ، پل (1381)، الهيات سيستماتيک، ترجمۀ حسين نوذرى، تهران: حكمت.
23. 2. (1376)، الهيات فرهنگ، ترجمۀ مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
24. 3. لين، تونى (1380)، تاريخ تفكر مسيحى، ترجمۀ روبرت آسريان، تهران: نشر وپژوهش فرزان روز.
25. 4. مک كوارى، جان (1382)، الهيات اگزيستانسياليستى، ترجمۀ مهدى دشت بزرگى، قم: بوستان كتاب دفتر تبليغات اسلامى.
26. 5. جو ويور، مرى (1382)، در آمدى به مسيحيت، ترجمۀ حسن قنبرى، قم: مركز مطالعات اديان.
27. 6. هوردرن، ويليام (1368)، راهنماى الهيات پروتستان، ترجمۀ ميكائيليان، تهران: انتشارات علمى فرهنگى.
28. 7. همّتى، همايون (1390)، مقايسۀ الهيات معاصر با الهيات سنتى، معرفت اديان، سال دوم، شمارۀ چهارم.
29. 8. Eliade, Mircea, (1987), the Encyclopedia of Religion Vol. 5, New York, Macmillan Publishing Company.
30. 9. Hans, Kung, (1995) Christianity, Essens, History and Future, New York, Continuum.
31. 10. Hecker, Kornard, (1981) Encyclopedia of Theology, Edited by Karl Rahner, Oates London Burns.

[1] - علم عمق النفس Depth psychology، علم عمق النفس هو منهج تحليل وبحث نفيى يأخذ لا-وعي العقل الباطني بالحسبان. وأصبح يرمز إلى مجموعة من الأبحاث والعلاجات النفسية التي بدأها بيير جانيت، ويليام جيمس، سيغموند فرويد، وكارل يونغ. كما يستكشف العلاقة بين الوعي والعقل الباطني ويتضمن علم التحليل النفسي وعلم النفس اليونغي.

[2] - همايون همتى، مقارنة اللاهوت المعاصر مع اللاهوت التقليدي، مصدر سابق، ص 50.

علم اللاّهوت

جذوره ومضامينه وتطوّراته المعرفيّة[1]

إيان مرخام[2]

الغرض من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل مختلف جوانب المعرفة الدينية على ضوء رؤيةٍ مسيحيةٍ، وقد أخفق الكاتب في فهم التعاليم الإسلامية ضمن بعض المباحث التي تطرّق إلى بيانها، فعلى سبيل المثال قال إنّ المصادر الأساسية للمعرفة في اللاهوت الإسلامي تقتصر على الكتاب المقدّس والمجتمع - الأمّة - والعقل. كذلك ضمن تفاصيل البحث أكّد على أنّ بعض الأديان تعتمد على عددٍ من المصادر، في حين أنّ الإسلام ارتكز بشكلٍ أساسي على القرآن الكريم؛ ولكنّ رأيه هذا ليس صائباً، فالمصادر الإسلامية المعرفية لا تقتصر على الكتاب الحكيم، وإنّما تشمل السنّة النبوية والعقل.

الخطأ الآخر الذي وقع فيه كاتب المقالة هو زعمه أنّ الحداثة كان لها تأثيرٌ أساسي على علم اللاهوت قاطبةً، فهذا الرأي يمكن أن يصدق على علم اللاهوت المسيحي فحسب لكون النصرانية ديناً تأريخياً، إذ إنّ نصوص العهدين - القديم والجديد - وسائر المعتقدات مثل التثليث والفداء وتبدّل الجوهر وغير ذلك، قد نشأت على مرّ تأريخ هذه الديانة.

الجدير بالذكر هنا أنّ الأصول اللاهوتية المسيحية شهدت تحوّلاً على مرّ العصور، وما زالت حتّى عصرنا الراهن تواجه تطوّراتٍ وتحدّياتٍ عديدةً، بينما اللاهوت الإسلامي قد ظهر إلى الوجود منذ لحظة ولادة

[1] - المصدر: The Blackwell Companion to the Study of Religion, Robert A. Segal John Wiley & Sons, Bahman 16, 1387 AP.

ـ ترجمة: رفيق لبّون.

[2] - إيان مرخام Ian Markham: كاهن بريطاني المولد من الكنيسة الأسقفية. تم تعيينه عميد ورئيس معهد فرجينيا اللاهوتي (VTS) في أغسطس 2007. وحصل على الدكتوراه في جامعة إكستر في المملكة المتحدة حيث ركز على الأخلاق المسيحية. حصل سابقاً على Litt م. في الفلسفة والأخلاق من جامعة كامبردج وBD في اللاهوت من جامعة لندن. سيم كاهناً في الكنيسة الأسقفية في عام 2007.

الديانة المحمّدية، وحتّى إن شهد في تفاصيله - وليس في كلّياته - تحوّلاتٍ فكريةً عديدةً ولا سيّما على صعيد تحديد بعض مسائله كما هو الحال في المسيحية، لكن مع ذلك ليس هناك مجالٌ للمقارنة بين الديانتين من هذه الناحية.

وأمّا على صعيد حقوق المرأة، فقد نظرت التعاليم المسيحية إليها في إطارٍ مغايرٍ لحقوق الرجل، ورغم أنّ الكاتب لم يتطرّق إلى هذا الموضوع في رحاب التعاليم الإسلامية؛ لكنّه عمّم الرؤية المسيحية على سائر الأديان وبما فيها الإسلام. وكما هو معلومٌ فالمرأة في نصوص العهدين مذمومةٌ - وهو ما أقرّ به كاتب المقالة - وهذا الأمر يختلف تماماً عن التعاليم القرآنية التي أكّدت على خلقة الرجل والمرأة من نفسٍ واحدةٍ ولم تعتبر المرأة سبباً في خروج آدم (عليه السلام) من الجنّة؛ ولكنّ الكاتب لم يشر إلى هذه الحقيقة.

التعارض بين العلم والدين هو من جملة المواضيع التي تطرّق إليها الكاتب في هذه المقالة، وفي هذا السياق نقل رأي المفكّر الغربي ريتشارد دوكينز وعمّمه على جميع الأديان، وهنا أيضاً أخفق في أطروحته، فالإسلام يختلف عن المسيحية، إذ إنّ تعاليمه لا تتعارض مع العلم.

الجدير بالذكر هنا أنّ الأخطاء العلمية الواردة في العهدين وبالأخصّ على صعيد مباحث العلوم التجريبية مثل مسألة مركزية الأرض التي عارضها كلٌّ من كوبرنيكوس وغاليليه؛ ليست واردةً في القرآن الكريم وسائر التعاليم الإسلامية، وقد اكتفى الكاتب هنا بالتنويه على أنّ العلم التجريبي لا يمكن أن يستغني عن علم اللاهوت، إلا أنّه لم يتطرّق إلى بيان السبُل الكفيلة لحلحلة التعارضات الموجودة بين العلم ومضامين العهدين.

مع أنّ كاتب المقالة وقع في خطأ ضمن بعض تحليلاته وآرائه، لكنّه ذكر ملاحظاتٍ مفيدةً عن اللاهوت المسيحي بحيث يمكن للباحثين في هذا المضمار الاعتماد عليها لتحليل واقع اللاهوت المسيحي في إطار رؤيةٍ حرّةٍ.

المحرر

تشتمل هذه الدراسة على ثلاثة محاور:

أ- مصادر علم اللاهوت.

ب - تأثير الحداثة أو التحدّث في علم اللاهوت.

جـ- الاتجاه المتوقع لمستقبل علم اللاهوت.

أولاً: كلمة اللاهوت المتداولة

اقترح لودفيغ فتغنشتاين[1] أنّ الطريقة الأفضل لبلوغ المعنى الحقيقي لكلمة معيّنة هو الاطلاع على كيفية استعمالها أو استعمالاتها. فالأمر يتطلّب أن لا يحصر المرء معنى كلمة معينة في تعريف واحد لا ثاني له، وكما حال التعددية في الطبيعة البشرية فإن الكلمات يمكن أن تشير إلى معانٍ متعددة [انظر: بايرن وكلارك، 1993][2]. وكلمة اللاهوت لا يمكن استثناؤها من هذه الأطروحة. هناك أربعة معان رئيسية لهذه الكلمة في المؤلفات.

المعنى الأول، هو الذي أشرنا إليه في بداية هذا الفصل، ألا وهو محاولة الوصول إلى منهجية في معرفة الإله وعلاقاته بالموجودات. إنّ معظم الأديان لها إيمانها الخاصّ حول طبيعة الحقيقة الكبرى وكيفية السيطرة لهذه الحقيقة على عالمنا. هذه المعتقدات هي المحور في تعريف علم اللاهوت. إن هدف علم اللاهوت لا يتوقّف عند تعريف هذه المعتقدات بل يتجاوز ذلك ليفضي إلى شرحها وتعليلها. والشرح هو الإتيان بمعنى مترابط لهذه المعتقدات. والتعليل هو إعطاء الأدلة التي تثبت أنها معتقدات حقة. إنّ صعوبة الخوض في هذا العلم أجبرت الكثير من أصحاب العقيدة اللجوء إلى تبريرات راوحت في طرحها بين غموض أو التباس. ومع هذا فإن علم اللاهوت نفسه سيكشف للمرء ثبوت هذه التبريرات أو سقوطها.

والتداول الثاني لكلمة اللاهوت هو محاولة تحديد الرؤية الإلهية لصفة أو لبيئة معينة. ولهذا نجد علماء دين مسيحيين يشيرون إلى الغاية الحقيقية في كسب العيش أو الرغبة الجنسية من ناحيتهما الدينية أو العقائدية، والواقع أنه يمكن للمرء أن ينظر إلى الغاية الحقيقية لأي شيء على أن يكون الهدف من وراء ذلك إيضاح غاية

[1] - Ludwing Wittgenstein 1889 - 1951.

[2] - Byrne and Clarke 1993.

هذا الشيء والروابط الإلهية من خلاله. فعلى سبيل المثال نجد بعض رجال الدين المسيحيين يتوسّعون في تعريف العمل الدنيوي (الكدّ في كسب العيش) في فكر أوغسطين[1] أو تعريف أكواينس[2] أو لوثر[3] أو كالفن[4] وإظهار التباين بينهم في الرؤية [ڤولف[5]، لدبتر[6]]. فإنّ أحد رجال الدين قد يشير إلى أنّ أوغسطين كان يرى أنّ المشقة في كسب العيش هي عاقبة الخطيئة. في حين أن أكواينس(الإكويني)[7] كان يُقيّم الأمور بعقلانية أكبر ولذلك كأن يرى أنّ الكدّ في كسب العيش له قيمة في ذاته. لوثر وكالفن[8] بدورهما أشادا تأكيداً على أن الهدف للعمل الدنيوي هو خدمة الله. وفي كل حال فإن رجل الدين يقوم بتعيين الرابط بين تعريف الإيمان في الكتاب المقدس وتطبيق ذلك واقعاً وعملاً. وبعد طرح هذه الدراسة التاريخية، يمكن لرجل الدين بناءً على المصادر الشارحة للإيمان أن يقترح تفسيراً آخر لمعنى الكدّ والعمل.

والاستعمال الثالث شاذ، وهو القول بأن اللاهوت إنما يستخدم ليصف المعضلات التي لا حلّ لها أو التعقيدات غير الضرورية. وهذا الاستخدام متداول بشكل رئيسي بين العلمانيين والملحدين وبين الذين لا يعيرون الماورئيات اهتماماً. رئيس الوزراء البريطاني الأسبق هارولد ويلسون كان يصف الحوارات السياسية والأسئلة التي لا تناسب رؤيته باللاهوتية. وهدفه من ذلك هو تأكيد أنه لا فائدة من نقاش النقاط المطروحة لأنها لا تنتهي إلى نتيجة عملية. المروجون لهذا الاستعمال يبررون موقفهم بالإشارة إلى الجدل المشهور في العصور الوسطى حول عدد الملائكة التي يمكن أن ترقص على رأس إبرة في آن واحد.

إذا أردنا تجاهل هذه الرؤية وهذا التداول الساخر لكلمة اللاهوت فثمّة سؤال

[1] - Augustine 354 – 430.

[2] - Aquinas 1225 - 1274.

[3] - Luther 1483 - 1546.

[4] - Calvin 1509 - 1564.

[5] - Volf 1991.

[6] - Ledbetter 2001.

[7] - Aquinas.

[8] - Luther and Calvin.

منطقيٌّ يُطرَح: كيف يمكن للبشر أن يعلموا ماهيّة العالم العلويّ؟ ايمانويل كانط[1] رأى استحالة أن نفهم عالم الحقيقة بما هو، أو كما هو، وأننا يجب أن نشغل أنفسنا بمعرفة العالم الظاهري، أو العالم كما يبدو لنا. بالنسبة إلى كانط وآخرين كثر لا يمكن لنا الخروج من أجسادنا لكي نكتشف حقيقة الوجود. وبتحقيق ذلك، تكون إحدى تبعات علم اللاهوت هي الإقرار بأن منظومة المعارف لدينا محدودة، ولذلك يتوجب علينا أن نعطي العقيدة أو الإيمان أهميةً.

الرابع في استعمال كلمة اللاهوت، وهو الشائع في أوساط المسيحيين التبشيريّين، هو استعمال ناءٍ عن المعرفة الفكرية. وبناءً على هذا الاستعمال فإن اللاهوت عند هذه الطائفة هو ارتقاء (الارتقاء دون مقدمات) أو تفوّق المنطق البشري على أدنى متطلبات العقيدة. وبذلك يكون علم اللاهوت هو المبرر لاستعلائهم والاعتقاد بأحقيتهم المطلقة دون قيد أو شرط.

والنظرة هذه تبلورت بعد التحرّر العقائدي في أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلادي فالكثير من المسيحيين يعتقد أن دراسة الإنجيل، تحليلاً أو نقداً، هو السبب في تشويش فهمهم لـ«كلمة الله». فبالنسبة إليهم إن أي دراسة أو تقييم كما ذكر أعلاه يُعتَبر وهماً، ولا يمكن لأي دراسة أن تعطي شرعية لـ«كلمة الله». فالمقبول من علم اللاهوت عندهم هو ما يشرح كلمة الإله وما خلا ذلك فهو جزاف.

أما أنا فسأستخدم التعريف الأول في ما تبقى من هذا الفصل. فإني رجل دين ولديّ نظرة إيجابية جداً عن الوظيفة الخاصة لعلم اللاهوت. ولا بدّ من ذكر أنّ التعريفين الأخيرين (أي الثالث والرابع) يثيران تساؤلاً ذا أهمية: ما هي الأسس التي تجعلنا نُقرّ بأنّ علم اللاهوت هو الطريق لمعرفة الحقّ؟ والحال أن هناك اعتقادات متعددة عن الإله وعن علاقاته بالموجودات في كل دين وبين الأديان المختلفة. فكيف نقرر إذاً الحق بين تلك المعتقدات؟ كيف نوفق بين الاختلافات القائمة حول علم اللاهوت؟ للإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من دراسة المصادر المختلفة لعلم اللاهوت. والتركيز سيكون في التراث المسيحي مع الإشارة إلى بعض ما يتصل ببحثنا هذا من التراث غير المسيحي.

---

[1] - Kant 1724 -1804.

مصادر علم اللاهوت المنهجي

اتفقت كلمة الأديان على أن البشر لا يمكنهم الوصول إلى معرفة الله بقدرتهم الذاتية. وبنظر الكثيرين فإنّ الله هو الكائن الذي خلق العالم وأوجد كل شيء. ولذلك فإنه من الصعب أن يكون للبشر، وهم جزء صغير في عالم التكوين، القدرة على معرفة الخالق. ولهذا فإن الأديان تعتمد على الوحي نصاً أو شخصاً لتخبرنا عن الله. هناك إمكانية للوصول إلى معرفة الله بصورة جزئية، فعلى سبيل المثال يمكن لنا تأمُّل الكون واستنتاج أنّ له خالقاً، أما التعيين ومعرفة الصفات الإلهية فلا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحي.

وبناءً على ذلك سنبدأ بأول وأهم نوع من الوحي، أي الكتاب المقدس. كل دين له كتاب أو كتب تختلف عن كتب الأديان الأخرى. فالمسلمون كتابهم القرآن الكريم[1] والمسيحيون كتابهم الإنجيل[2]، واليهود كتابهم التوراة[3]، والهندوس[4] كتابهم الڤيداس[5]، والبوذيّون[6] كتابهم التبربيكاتيا[7]. ومع ذلك فإننا إذا دققنا في الأمر فسيتبيّن لنا أن المسألة أكثر تعقيداً مما تبدو.

فالمسلمون يعتقدون أن القرآن المقدس هو بعينه الكلمات التي أملاها الله على نبيّ أُميّ عاش في القرن السابع الميلادي في مكة[8] والمدينة[9] في شبه الجزيرة العربية، (أو ما يُسمّى بالمملكة العربية السعودية). والقرآن باعتبارهم لا يشوبه ريب أو خطأ. ويقال إنّ بديع بيانه وجمال لغته العربية هما الدليل على أنه وحي مقدّس. ومع أن بعض الأصوليين من الطائفة المسيحية التبشيرية[10] قد يصفون الإنجيل بصورة تمُاثل ما يصف المسلمون القرآن، ولكن هناك مغايرةً أساسية بينهما.

---

[1] - Qur'an.

[2] - Gospel & New Testament.

[3] - Torah & Tanakh (Old Testament).

[4] - Hindus.

[5] - Vedas.

[6] - Buddhists.

[7] - Tripitaka.

[8] - Mecca.

[9] - Medina.

[10] - conservative evangelical Christians.

فالقرآن يبدأ كلّ فصل أو كلّ سورة[1] ببيان (أي البسملة) تأكيداً أنّ كلّ ما ينبع هو محض كلمات الله. وفي المقابل فإنّ دعوى المسيحية للوحي الإلهيّ تشوبها الغموض. فإن أكثر ما يتلى أو يردد من الإنجيل هو هذا المقطع: «كلّ الكتاب هو إلهام من الله ونافع للتعليم والتوبيخ والتقويم والتأديب الذي في البرّ» [2 تيموثاوس 16:3]. والإلهام هنا يعني الوحي. وهذا ما يذكر في التوراة، وما ورد عن ذلك في الإنجيل فهو منقول عن التوراة القديمة. إضافةً إلى ذلك فإن التوراة ليس فيها عبارة «كلام الله»، بل العبارة «يقول الله» وهذا يؤكد أنّ تبليغ الأمة يأتي من الله بواسطة. ونضيف أيضاً أنّ الكتب الأخرى لا تدعي أنّها كلام الله. فعلى سبيل المثال فإن الزبور[2] هو مناجاة أو كلمات مُخَاطِبَة لله وليست العكس.

ولهذه الأسباب فإن علماء الدين المسيحيين[3] يؤكّدون أنّ الإنجيل ليس كلمة الله وإنما يحتوي بمضمونه على كلمة الله. فالعالم السويسري[4] المشهور كارل بارث[5] جزم بأن كلمة الله عند المسيحيين هو عيسى[6]. ولذلك ورد في مقدمة إنجيل يوحنا[7] في العهد الجديد أن عيسى هو الكلمة التي كانت مع الله منذ الأزل. ولذلك فإن بارث اعتقد أن الإنجيل يصبح كلمة الله لأنه الشاهد على «الكلمة» التي هي عيسى عليه السلام. وهذا الاعتقاد أو هذه الرؤية للكتاب المقدس مغايرة تماماً لنظريتها في الإسلام.

المصدر الثاني لعلم اللاهوت هو المجتمع المؤمن، حيث يكون رجل الدين فرداً من أفراد هذا المجتمع. والتراث الديني إنما هو تعبير لوصف اللاهوت في تفسير الكتاب المقدس مع مرور الزمن. والمجتمع يؤثر في الأصول المعتمدة في تفسير

---

[1] - sura.

[2] - Psalms.

[3] - Christian theologians.

[4] - Swiss.

[5] - Karl Barth, 1886 - 1968.

[6] - Jesus.

[7] - Gospel of John.

النص القدسي كما يُؤكِّد الفيلسوف آلاسدير ماكنتاير[1] في كتابه «عدالة من؟ عقلانية من»[2]. فالتفسيرات بالنسبة لماكنتاير متجذّرة في التراث المنقول. فالنصوص تُفسرَّ أولاً ثم تُعدَّل، وهكذا دواليك، وذلك نتيجة تأثر تراث ما بتراثات أخرى.

المصدر الثالث لعلم اللاهوت هو المنطق. إنّ أهمية المنطق أو العقل تختلف من تراث إلى آخر. في الغرب يدور الفكر أو المنطق حول محورين رئيسيين: الترابط والتعليل.

فالعقيدة تكون مترابطةً عندما لا تخلو من التناقضات. معظم التناقضات في الدين غير واضحة المعالم. إنما يبرز هذا التناقض نتيجة ظهور عقيدتين مختلفتين. فعلى سبيل المثال إنّ ديناً ما يمكن أن يؤكّد اعتقادين: «البشر أحرار الإرادة» وأنّ «الله يُقدِّر كل ما يحدث»، فإن حرية الإرادة هنا تعني أن أفعالهم ليست عن سابق قضاء، فكيف يمكن لله أن يقضي ويقدر أفعال البشر؟ وهنا يكمن دور علم اللاهوت في التوفيق بين هذه العقائد، كأن يقال إنّ الله له سابق العلم بالأفعال التي يختارها أو سيختارها البشر.

أهمية المنطق تختلف بين تراث وآخر. بعض الطبقات عند معظم الأديان تُصرّ على أهمية المنطق وبعضها الآخرُ يصرّ على أنّ العلوم الغيبية في الدين لا يمكن فهمها بالمنطق. ماكنتاير يرى أنّ «المنطق النظري» هو وليد وإملاء تراث وأن «قواعد المنطق» لا يمكن فرضها على كل دين. ولكن ما يحاول ماكنتاير طرحه غير واضح. فهو ومن خلال تأكيده استقلالية كلّ تراث، يبدو معارضاً للتناسب أو الترابط بين الأديان. ماكنتاير كان شديد الاعتراض على الفيلسوف الإنكليزي بيتر ونش[3] الذي كتب:

إن معايير المنطق ليست هبةً من الله، ولكنها تبرير لاعتبارات فكرية محدودة ومرتبطة بمقتضى حال الحياة الاجتماعية. على سبيل المثال، فإن العلوم الحسية حال والدين حال آخر. ولكلٍ معايير وضوابط فكرية على حدة.. ولكن لا يمكننا الجزم بأن العمل بالعلوم الحسية منطقيّ أم لا وكذا القول في التمسك أو العمل

[1] - Alasdair Macintyre.

[2] - Which rationality? Who's Justice?, 1988.

[3] - Peter Winch.

بالدين. فكلاهما غير منطقي [ونش 1958، ص 100-101].

ثمة اعتراضات لماكنتاير على هذا الرأي.

أولاً، إن رؤية ونش لتأثير العرف تؤدي إلى صعوبة فهم التراث التاريخي. فعلى سبيل المثال، شهدت اسكتلندا في القرن السابع عشر تحولاً من مجتمع يؤمن بالشعوذة إلى عدمه. فأولئك المعنيون بهذا التحول طرحوا أفكاراً علميةً وفكريةً أدّت إلى هذا التحول. أما الذين عاشوا في فترة التحول فإن رؤيتهم لعالم فيه شعوذة انحسرت فكرياً لمصلحة رؤية عالم لا شعوذة فيه. ولذلك فليس يمكننا القول إنّ لكل رؤية فكراً خاصاً منفصلاً تماماً عن الآخرين. ولذلك فإن تحليل ونش لم يكن صائباً.

ثانياً، فإن ونش يقول إنّ الترجمة العملية يصعب فهمها. ماكنتاير يصفها هكذا:

«لنفترض عبارةً قالها أحد المنظرين الزنديين أو الملك جيمس السادس أو الأول[1]: «الشعوذة أمرٌ حقيقي»، ولنفترض عبارةً أخرى قالها مشكّكون لاحقون: «الشعوذة أمر غير حقيقي». لا يمكن ترجمة العبارة الثانية على أنها نفي للعبارة الأولى إلا في حال إحدى العبارتين قبلت أو كتبت حصراً لنفي الأخرى. ولذلك فإنا إذا لم نستطيع من موقعنا وفي لغتنا إنكار ما يقول المنظر الزندي أو الملك جيمز، فإننا وللسبب نفسه لا نستطيع ترجمة عباراتهما عملياً إلى لغتنا. إن خصوصية الأعراف تفضي إلى خصوصية لغوية. وهذا ما يجعل المقارنة بين عرف وآخر أمراً مستحيلاً. ولكن وبالتأكيد فإنّ أيّ قراءة أو ترجمة ليست مستحيلةً» [ماكنتاير، 1970، ص 129].

إن عالم الدين الإنكليزي كيث وورد[2] يؤكّد النقطة نفسها وهي ضرورة افتراض عوامل فكرية مشتركة: «هناك بعض المعايير البسيطة التي يمكن أن نبني عليها الحقائق في الدين أو مواضيع أخرى. فالفكر يتطلب استحضار مؤهّلات واسعة من الذكاء، بما فيه سعة في تسلّم صحيح للمعلومات، ومقارنة تلك المعلومات بما هو مماثل لها، ثم استنتاج واستنباط طبقاً لقواعد المنطق والربط الفعلي بين الأسباب

[1] - King James VI or I.

[2] - Keith Ward.

وغاياتها. فالإنسان المفكر يمكنه العمل بمبادئ منهجية جلية للوصول إلى الهدف المنشود... إن هذه الأساليب الفكرية المبسطة هي ضرورة لأي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية المنظمة على أسس فكرية. وهذه الأسس الفكرية البسيطة ليست ولا يمكن أن تكون حكراً لعرف دون آخر» [وورد، 1934، ص319].

المصدر الأخير لعلم اللاهوت المنهجي هو المعرفة، والمعنى هنا معرفة الله. فالمعرفة برأي بعض رجال الدين لُبّ الدين. عالم الدين الألماني فريدريك شلايرماخر[1] أكّد أنّ قلب الدين المسيحي هو العرفان بالتوكل على الله. والمعرفة بالتوكل تسوق إلينا كل ما يتبعها من معارف عن الله. هناك طروحات متقدمة في علم اللاهوت قالت إنّ المعرفة هي معرفة عباد الله، وخصوصاً المستضعفين منهم. وأهميتها تكمن في أنّنا من خلال فهمنا العقائدي توقظ فينا روح العدالة والتمسُّك بها بقوة. فدعاة تحرّر المرأة، على سبيل المثال، يؤكّدون أنّ معرفة المرأة بالله لم تُعطَ أيّ أهمية. وعلى الوتيرة نفسها هذا القول فإن السود أو الأفريقيين يؤكدون أنّ الفكر الذي رَوَّجه البيض كان ظالماً. فإن معرفة الله بين الأرباب البيض تتنافر تماماً مع مثيلتها بين العبيد السود.

لدينا إذاً أربع مصادر رئيسية لعلم اللاهوت:

أ) الكتاب المقدس.

ب) المجتمع أو الأمة.

ج) العقل.

د) المعرفة.

وهذه العوامل الأربعة تختلف في حبكتها وتفاعلها بين تراث وآخر. علاوةً على ذلك، فإن معظم الأديان تفرعت منها علل ذات تنوعية وخيارات متفاوتة. فالإسلام كما قلنا جعل القرآن هو المحور الأساس ولكن بعض ملل الإسلام كالصوفية[2] جعلت علم

[1]- Friedrich Schleiermacher 1768 - 1834.

[2] - Sufism.

الغيب أو المعرفة بالماورائيات هي المحور. أما الخلاف في المسيحية فإنه يكمن في العلاقة بين الكتاب المقدس من جهة والكنيسة من جهة أخرى. فالكاثوليك[1]، وبعد عقد مؤتمر ترينت[2] في القرن السادس عشر، أكّدوا أنّ الكتب المقدسة لديهم تحتاج إلى الكنيسة لتفسيرها. وبالمقابل فإن مارتن لوثر[3]، أحد مؤسسي الطائفة البروتستانتية[4]، عارض قائلاً إنّ الكنيسة يجب أن تطيع وتنقاد للإرشادات المنطقية في الكتاب المقدس. ولذلك فالسلطة المطلقة في الكنيسة البروتستانتية هو الكتاب المقدس.

مثال آخر لتوضيح كيفية تفاعل المصادر الأربعة هو ما يدور في فلك التساؤل عن مكانة العقل. تأسياً بريتشارد هوكر[5] يقول أنجليكان[6] إنّ الدين هو كرسي ذو ثلاث قوائم، الثالثة منها العقل بعد الأُوليين أي الكتاب المقدس والتراث (المنقول). ومنذ عصر النهضة فإن المسيحيين المتحضرين أعطوا العقل أهميةً خاصةً.

فالمفاهيم التي كانت مفروضةً من الكنيسة أصبحت تُناقش وتُعارض بالاكتشافات في مجال العلوم الحسية. الناقدون لهذه الطريقة في التفكير أكدوا بدورهم أنّ العقل أصبح أداةً لتقييم العقيدة المسيحية. المدافعون عن العقل ردوا عليهم بدليل أن غاليليو[7] كان محقاً والإنجيل مخطئاً.

هناك حوار آخر ذو أهمية حول مكانة التأريخ. على سبيل المثال فثمة فرق بين النظرة للعصور الماضية، كما رآها كاتب الوصايا حتى كاتبو الإنجيل، وبين توقعاتنا واحتياجاتنا في يومنا الحاضر. بالنسبة للوصايا فإن وظيفة التأريخ هي إيضاح أهمية الماضي من أجل الزمن الحاضر. فالكاتب كان مهتماً بمكانة دار العبادة. فالملوك الأربعة الذين توسع الكتاب في ذكرهم هم داوود[8] (الذي جاء بمركب الإيمان إلى

---

[1] - Roman Catholics.

[2] - Trent.

[3] - Martin Luther.

[4] - Protestantism.

[5] - Richard Hooker 1554 – 1600.

[6] - Anglicans.

[7] - Galileo.

[8] - David.

القدس)، سليمان[1] (لبنائه المعبد أو الهيكل)، والمصلحان للمعبد (يوشيا وجوش)[2]. الكثير من الملوك الآخرين الذين حكموا فترةً أطول وبمعاييرنا الحضارية أظهروا العدل، كانوا أكثر أهميةً ولكن لم يذكروا كغيرهم. فكاتب الوصايا يرى أن وظيفة نقل الماضي هو إبلاغ تحديات الحاضر وتحديده.

وفي الجهة الثانية فإن حساسيتنا الحاضرة للتأريخ كرّست اهتمامنا للسؤال عن دقة ما جرى. بالنسبة إلينا الماضي يجب أن يفهم بمعطياته. إنجاز مهم من إنجازات عصر النهضة هو دراسة التاريخ بموضوعية. فبدلاً من أن نُسَخِّر الماضي للتبليغ عن شؤون الحاضر، يجب أن نستخلص حقيقة ما حدث في الماضي، والسبب الذي دفع بأصحاب القصة آنذاك إلى أن يفعلوا ما فعلوا. باختصار، إن وظيفتنا اليوم أن ننظر إلى التأريخ ونقيمه مداراةً ومجاراةً للأشخاص والمجموعات المعنيين.

النقاش عن المصادر والطرائق وملتقياتها أدخلنا على موضوع القسم التالي: وهو تأثير الحداثة في دراسة علم اللاهوت. وهذا هو موضوعنا التالي.

الحداثة وعلم اللاهوت

بالنسبة لعلماء الدين الذين يعتبرون أنّ عصر النهضة الفكرية أدى إلى تحويل جوهري في فهم أنفسنا ومكانتنا في الكون، فإن الحساسية التاريخية هي المفتاح. المتخصص في دراسة الإنجيل الإنكليزي ليزلي هولدن[3] المشهور بقوله: «يجب أن نتقبل مكانتنا التي أُورِثْناها بفعل النهضة الفكرية وأن نستخدمها على أفضل الوجوه» [هولدن، 1977، ص 125]. دينيس ناينهام[4] توسع في تفصيل دلالات اللاهوت عند المسيحيين، فأشار إلى أن حساسيتنا التاريخية نبهتنا إلى الاختلافات الشاسعة في العصور السابقة وعصرنا هذا. فحقيقة الأمر أنه لا يمكننا الإيمان بعقيدة ما بطريقة مماثلة لما اعتقده السابقون.

---

[1] - Solomon.

[2] - Josiah، Joash.

[3] - Leslie Houlden.

[4] - Denis Nineham, 1976.

فلنأخذ مثالاً واضحاً، الاعتقاد بالمعراج في كون تلاقي الأبعاد يفترض عروج عيسى إلى سماء فوق السحاب. أما ما بعد كوبر نيكوس[1] ونظريته عن الكون، فإن وصف السماء على هذا النحو لم يعد وارداً. فالعالم الفلكي الأميركي، كارل ساغان[2]، أبلغ القسيس جان شلبي[3] أن عيسى إذا انطلق من الأرض بسرعة الضوء فإنه لن يتجاوز النظام الشمسي حتى بعد ألفي عام من انطلاقه [سبونغ، 1998، ص 40-41].

فرؤية المحافظين من المسيحيين تحث على تعديل الاعتقاد ليشمل الارتفاع عن الأرض عدة أميال (شرحاً لما في الإنجيل) ثم الانطلاق إلى عالم موازٍ لعالمنا (استعمالاً للغة الفيزيائية الحديثة). وبهذا فإن هذا التعديل في الاعتقاد بالمعراج ليس مماثلاً لنظيره القائل «عرج إلى السماء» والوارد في الأصول. النقاش في أهمية التاريخ محوري في علم اللاهوت الحديث. فإن حساسياتنا في زمن النقاش في عصر الحداثة ركزت في معرفة «الدقة في ما حصل»، أما حساسيات ما بعد الحداثة طرحت تحدياً لشرعية السؤال عما حصل. إن إمكانية استجواب الماضي من قبل مراقب أجنبي ومن خلفية زمنية مختلفة هو أمر مستحيل. وبدلاً عن ذلك فقد تكونت رؤية مختلفة. أحداث الماضي تأتي إلينا بشكل رئيسي بنصوص مكتوبة.. كل النصوص تتطلب تفسيراً. فالدقة المنشودة من معرفة ما عناه النص لمن سمعه أولاً ليست صعبة المنال وحسب، بل تحتاج إلى أن يكون لنا إمكانية الانتقال بأعرافنا إلى عالم آخر. فلا يمكن لنا أن نربط القرون السالفة التي كانت بيننا وبين النص.

الحداثة افترضت أنّ الحقيقة هي دقة وصف الأمور كما هي ممكنة. أما بالنسبة لعلماء الدين المتأثرين بعصر ما بعد الحداثة فلا وجود لما يسمى بـ«معطيات مبهمة». فلنستعرض مثلاً استخدمه ناينهام، معاناة شخص من عارض أو نوبة في القرن الثالث عشر كان التشخيص فيها على أنه مسحور أو متلبّس من الجِنّ. أما في القرن الحادي والعشرين فنوبة كهذه تشخص بداء الصرع. المعطيات الحسية للصورة المرئية بالعيون لم تتغير، بل الذي تغير هو التفسير. هذا الحس المضاعف في التفسير أنتج

[1] - post-Copernican.

[2] - Karl Sagan.

[3] - Bishop John Shelby Spong.

نظريات خاصةً ومختلفة. دعاة التحرير وأنصار حقوق المرأة من علماء الدين أكدوا أنّ الواقع المعيشي من جهة والعصبية ضد المرأة من جهة أخرى هما المفتاح في فهم النص. العقيدة في الحث على التحرر انطلقت من الكنيسة الكاثوليكية في أميركا اللاتينية. إن هذه العقيدة قويت من خلال فهم جديد في قراءة التهجير في «الهجرة 3»، والأمثال التي بينها عيسى في فصل لقمان. فمن خلال هذه القراءة فإن المرء لا يستنتج أنّ كل ما هنالك هو نجاة الفرد أو العفة أو الاهتمام بالمسائل الروحية. بل على العكس، فإن المعدمين في أحزمة الفقر في البرازيل يعزون أنفسهم بمأساة التهجير (المذكورة أعلاه) ومن خلال وعد الله بتحرير خلقه من العبودية للآخرين. فبيان عيسى بأن «الأثرياء سيجدون صعوبةً في الدخول على مملكة الإله». المعني به هم «الأثرياء» الذين يستخدمون سلطتهم لاحتكار كل الثروات.

إن دعاة حقوق المرأة من علماء الدين يدرسون الكتاب المقدس من زاوية القوة. كنظرائهم من دعاة التحرير، فإنهم مستاؤون من دعم الديانة المسيحية للثراء والذكورة، وتهاونها بشؤون المرأة. فتاريخياً، الأثرياء من الذكور استأثروا بكل الخيارات أما النساء فعانين الظلم، والاضطهاد، والاغتصاب حتى القتل. فلذلك كرس الدعاة إلى تحرير المرأة من علماء الدين جهودهم لفهم أنه كيف يمكن للديانة المسيحية أن تسمح أو ترعى هذه الأفعال.

فإن فقرة من نص ديني أحياناً تتلفظ بمعان لا يشوبها شك بأفضلية الذكور. فهذا «تيموثا»[1] يؤكد أنّ آدم[2] خلق أولاً، وأن حواء ارتكبت أول خطيئة. ولهذا السبب كانت السلطة للرجال على النساء. فالنساء محرَّم عليهن تعليم الرجال. وأحياناً أخرى الإقرار بأعظمية الذكورة يظهر بصورة غير مباشرة. فالإشارة إلى الإله بلغت «الأب»، قد يبدو عادياً ولكن عندما يكون الحضور من الرجال فقط كما في عالم الرهبان المانع للزواج، فهناك تكمن أهمية إضفاء صفة الذكورة على الإله كواقع لا يساوره شك. ومما يعزز رؤية الدعاة إلى تحرير المرأة من علماء الدين، ما هو شائع ومعروف وهو

[1] - Timothy.

[2] - Adam.

الاعتقاد بأن المسيحية تأثرت بشكل كبير بثنائيتي العصر اليوناني والروماني. ومن هاتين الثنائيتين تسربت أفكار كان لها الدور في انتشار أفضلية الذكورة.

الثنائية الأولى هي بين الإله من جهة والمادة من جهة أخرى. والثنائية الثانية هي التي بين الروح والجسد.

فالنقاش يدور هكذا: الثنائية بين الله والعالم بحيث إنّ الله خُلْوٌ من العالم، وهو المسؤول عن فناء المادة التي يتكون منها العالم، والغلبة للروح التي هي الله. الله كان قبل العالم وسيبقى بعد نهايته. العالم هو تكوين زائل. ولذلك فإن العالم المادي لا قيمة له. ولهذا فإنه غير مثير للدهشة أن مسيحيي الغرب لا يكترثون للأزمة البيئية التي تهدد كوكبنا.

إضافةً إلى هذه الثنائية ثمة اعتقاد بأن الجسد يفنى و«الروح» الإنسانية تبقى ولهذا فإن الدين لا يعطى أي قيمة للجسد. التبعات لهذا القول مهمة جداً للقائلين بأفضلية الذكورة. من المسلَّمات في الأعراف افتراض أن الرجال وبسبب أفضلية عقلهم وقوتهم هم أقرب إلى الله وأن النساء أقرب إلى الطبيعة.

الرجال يشبهون الله والسبب هو إعطاء الله صفاتاً ذكوريةً، لأن المتعارف عليه أن الرجل يتمتع بالحكمة والقوة، وهاتان صفتان من الصفات القدسية، أما النساء فمكانهن مع الطبيعة «الأم» لأن وظيفة كلتيهما هي التكاثر. ولهذا جاء ذم الحيض من العهد القديم [سفر اللاويين، 19:15 – 23]، فالرجال يخافون القوة التناسلية عند النساء. إضافةً إلى ذلك، فإن شكل الإناث يثير الشهوة الجنسية عند الرجال فتكون عاملاً في تقليص قدرة السيطرة على أهوائهم. وبهذه الافتراضات التلقائية عرفاً، يتمخض القول بالتبرير الحاصل لسلطة الرجال. إن الزواج مؤسسة اجتماعية حيث إنّ الرجل يكون «رب البيت» وعلى هذا فإن الفرص المتاحة للنساء لأي دور قيادي في الكنيسة أو العالم محدودة جداً.

إن انتقادات دعاة تحرير المرأة تجاه الدين تأخذ طابع ما أسميته بـ«أطروحة شخصية» [مارخام، 2004، ص 95]، هدفها فهم السر في انشغال أو انهماك الأمة

المسيحية وبشكل أوسع الحضارة الغربية بهذه الأطروحة. فعلى سبيل المثال، إن عيسى لم يتكلم عن موضوع الجنس إلا قليلاً فلماذا إذاً هذا الاهتمام الكبير للكنائس بموضوع الجنس؟ ما السبب في ولع الناس بالأوصاف الذكورية لله، مع العلم أن كل علماء الدين يقرون بأن الله في ذاته أعلى من أن يوصف بجنس؟ الأطروحة الشخصية لدعاة تحرير المرأة تجيب عن هذه الأسئلة.

إذا نظرنا إلى الهند فإن هذه الأطروحة أقل تداولاً. فالمتعين في أطروحة تحرير المرأة هو أن الديانة المسيحية يجب أن تعيد النظر في وصفها لله. وهذا ما طرحته العالمة الدينية سالي ماكفاغ [Sally McFague 1993]، آملةً أن تعتدل بذلك أعرافنا فتقلل الاهتمام والتركيز على الذكورة وتصبح أقل عداوةً للبيئة. وبالرغم من أن الهند تصف الله بالواحد والمتجلي بآلهة عديدة على أشكال إناث، فإن المجتمع فيها يتمحور حول أفضلية الذكورة، ومن ناحية أخرى فإن الاهتمام بالبيئة شبه معدوم. «كووك پوي لان» في كتابها «Introducing Asian Feminist Theology, 2000» أكدت أنّه يجب على دعاة تحرير المرأة في الغرب أن لا يعولموا انتقاداتهم للمسيحية.

تقول في كتابها: «في الوقت الذي يتوجب على دعاة تحرير المرأة في الغرب إما تحدّي الروابط المتينة بين المرأة والطبيعة وإمّا إيجاد أبعاد إيجابية لما تجسده المرأة في قربها للطبيعة، فإن دعاة تحرير المرأة من علماء الدين في الشرق الأقصى يواجهون الأعراف التي تمجد الطبيعة وفي الوقت نفسه تنظر هذه الأعراف إلى جسد المرأة نظرة احتقار» [پوي لان، 2000، ص 115].

إلى هنا يمكن القول إنّ معالجتنا للحداثة ركزت في حساسيتنا تجاه التاريخ التي هي وليدة النهضة الفكرية. وهذه الحساسية بدورها أدت إلى حساسية تجاه التفسير. وهذه بدورها أدّت إلى بزوغ حركة «المفسرين المشككين» الذين أثاروا التساؤلات حول المستفيد من هذه التفسيرات للنص الديني. إن عقيدة دعاة التحرير من العبودية ومثيلتها لدعاة حقوق المرأة هما عيّنتان لهذه الأطروحة التي تمخّضت عن الحساسية تجاه التاريخ في عصر النهضة.

موازاةً لهذه الحساسية تجاه التاريخ كان بزوغ العلوم الحسية الحديثة. والمشهور بين الناس أن العلوم الحسية تشكل التحدي الأكبر للدين. إن محاكمة غاليليو[1] الذي تجرأ أن يتحدّى أفكار الكنيسة الكاثوليكية عن النظام الكوني، والعداء الدفين لنظرية داروين[2] في الانتقاء الطبيعي هما نموذجان فقط عن عمق الصراع بين الدين والعلم الحسي. فالاعتقاد السائد الذي كان أن الكواكب تسير في أفلاكها بقوة الله، أما الآن فالمعروف أنّها على ما هي بقوة الجاذبية. إن الكوارث الطبيعية طالما اعتبرت عقاباً من الله، أما الآن فهي تفسر علمياً. العالم البيولوجي الإنكليزي ريتشارد دوكنز[3] يعلق على ذلك بجرأة فيقول:

«نحن نعلم على وجه التقريب متى بدأ الكون ولماذا الهايدروجين هو المادة الرئيسية فيه. نحن نعلم كيف تتكون النجوم وكيفية التفاعل في أعماقها لتحويل الهايدروجين إلى مواد أخرى، والنتيجة هي ولادة الكيمياء في عالم الفيزياء. نحن نعلم القواعد الأساسية حيث يتحول عالم الكيمياء إلى بيولوجيا بحسب نمو جزئيات المادة وتكاثرها الذاتي. نحن نعلم القاعدة التي تمكن من التكاثر الذاتي، ألا وهي نظرية داروين في الانتقاء الطبيعي لكل الأحياء حتى البشر.

إنه العلم، وحده العلم الذي أعطانا هذه المعرفة، وأعطانا إياها برونق وكثرة وبأدلة وتفاصيل دامغة. اتفقت الأدلة بشكل قاطع على أن نظرة أو إجابة علم اللاهوت عن كل سؤال من هذه الأسئلة كانت فادحة الخطأ. العلم أباد وباء الجدري، وله القدرة في منح لقاحات المناعة ضد معظم الجراثيم القاتلة، وبإمكانه قتل معظم الجراثيم التي كانت تسبب التهابات مميتة.

اللاهوت لم ينجز شيئاً إلا كلاماً عن قرارة الخطيئة. أما العلم فبإمكانه أن يتنبأ بالتوقيت لظهور مذنب معين، وبالثواني التي يحدث فيها خسوف. العلم يوصل الإنسان إلى القمر، وأرسل صواريخ استطلاع حول عطارد والزهرة. العلم بإمكانه

[1] - Galileo, 1564 1642.

[2] - Darwin's , 1859- 1882.

[3] - Richard Dawkins.

أن يحدد عمر العظام المتحللة، أما كفن المسيح (الذي جاء به الصليبيون إلى مدينة تورين[1]) ما هو إلا وهم من أوهام العصور المظلمة. العلم يحدد بدقة الحمض النووي DNA وتركيبته لكثير من الجراثيم، وسوف يتمكن قريباً من تحليله وتحديده لبني البشر.

هل من شيء جاء به علم اللاهوت وفيه أدنى فائدة لأحد؟ متى نطق علم اللاهوت بشيء فيه حقيقة أو شيء ليس من الواضحات؟ استمعت إلى علماء دين وقرأت لهم وناظرتهم فلم أسمع شيئاً مهمّاً فيه أدنى فائدة، أو غير مكرّر وسخيف أو خطأ فاضح» [دوكنز، كتاب مرخام، 2000، ص 22-23].

مع أن هذه الصورة التي تجعل العلم مناقضاً للدين لها أثر بين الناس، إلا أن هذا التناقض اتخذ أشكالاً أخرى في الدوائر العلمية. ففي القرن العشرين قال عدد من الفيزيائيين أن المنبثق أو الظاهر من علوم الفيزياء الحديثة يتطابق مع وصف علم اللاهوت للكون. عالمان في الفيزياء كان لهما أهمية خاصة على هذا الصعيد. بول ديفيز (1983) Paul Davies ناقش لتأييد فكرة الربوبية أو الاعتقاد بإله خالق دون تشخيصه، بينما دافع جون بولكنفهورن (1991) John Polkinghorne عن كل العقائد الرئيسية للديانة المسيحية. إن فيزياء أينشتاين وهايزنبرغ[2] الحديثة بالنسبة لديفيز وبولكيفهورن[3] فتحت آفاقاً كونيةً واسعةً وغير خاضعة للتنبؤات، وهكذا عالم يتلاءم مع المنطق وحرية الإرادة.

والواقع الحق أن العالم الحسي بحاجة إلى علم اللاهوت. والافتراضات التي تقوم عليها العلوم الحسية تتطلب عالماً ذا أطر عقلية ونظام محكم. إن دأب العلوم الحسية هو شرح ظواهر العالم المرئي ولذلك من الواضح شرعية التساؤل والوصول إلى شرح الافتراضات التي تجبر العلم الحسي اعتمادها. بالنسبة للفيلسوف ريتشارد سويتبيرن[4]، أي شرح مناسب للعالم المرئي يجب أن يكون ربوبياً وعليه يكون العلم

[1] - Turin.

[2] - Einstein and Heisenberg.

[3] - Davies and Polkinghorne.

[4] - Richard Swinburne.

الحسي محتاجاً إلى الدين [سوينبيرن، 1979، ص 139 - 140]، إن حساسيتنا تجاه التأريخ في الوقت الراهن أدت إلى نظرة جديدة في رؤيتنا للعالم، نظرة تتمحور حول تأثير الأعراف في المعتقدات. «لماذا يترسخ الإيمان بشيء ما زمناً معيناً؟»، هذا هو السؤال الذي لا مفر منه.

الاتجاهات المستقبلية لعلم اللاهوت

إن علم اللاهوت قيّد العمل في دائرتين، الأكاديمية والدينية. في هذا الفصل الختامي سوف أستعرض التطورات داخل الدائرة الأكاديمية وبشكل رئيسي الدائرة الإنكليزية الأميركية، وبعدها سننظر إلى التطورات في المحافل الدينية.

هناك أربعة تطورات جوهرية في الدائرة الأكاديمية. الأول هو الازدهار المستمر لعلوم اللاهوت في عصر ما بعد التحرر. التعبير «ما بعد التحرر» استخدمه عالم الدين الأميركي «جورج لندبك»[1] في كتابه «The Nature of Doctrine: Religion Theology in a post Liberal age, 1984».

يناقش لندبك أهمية اللغة والأعراف المرتبطة بها، وتأثيرها في الدين: فبدلاً من النظر إلى علم اللاهوت بأنه مجموعة مسائل مفترضات واضحة وأكيدة، أزلية الحقيقة (النظرة التقليدية القديمة)، أو أنها تعبير لمشاعر ذاتية عن الواقع المعيشي (نظرة غير المحقيقين والمتحررين)، الجدير بالمرء أن ينظر إلى علم اللاهوت كعامل من عوامل مجتمع مؤمن يعبر عن نفسه من خلال شعائر أو صلوات أو عبادة أو منهج خاص في العيش. فالمعتقدات تعبّر عن الحياة في مجتمع معين أكثر مما تصورها.

تطور مهم أنتجه عمل لندبك وهو الحركة المعروفة «الأصالة الجوهرية» التي يتزعمها العالم الإنكليزي جون ميلبانك[2]. في كتابه Theology and Social Theory أسقط جون الحداثة بإظهار ادعاءاتها المبسطة. نقاشه كان متيناً ومعقداً لخَّصهُ «فيرغوس غوردون كير»[3] ببراعة:

[1] - George Lindbeck.

[2] - John Milbank.

[3] - Fergus Gordon Kerr.

تاريخياً بالنسبة لـ«ميلبانك»، إن مفاهيم مفكري القرن السابع عشر من أمثال غروتيوس وهوبز[1] عن الاستقلال والحكم الذاتي والملكية والقوة وما إلى ذلك، التي تمخض عنها الاختصاصات العلمانية من علوم سياسية واقتصادية واجتماعية، انشقت في أواخر العصور الوسطى من المنظومة اللاهوتية، مستقلةً عن الثالوث المقدس، وفي الوقت نفسه مكبّةً على عقيدة الإرادة المطلقة لجلالة الملك. فعلم الأنتروبولوجيا يمتدح البشر على أنهم ذوات مستقلة وبأن الهوية الشخصية لكل منهم تعرَّف بالإرادة. وعلى هذا تكون الأنتروبولوجيا من مشتقات (ومتميزة بفكرها المنافي لنظيريتها عند «توماس أكواينس» (الإكويني)[2]) التوحيد الاختياري. وبناءً على ذلك فإن مفهوم دعاة التحرير من المعاصرين سيكون نتيجةً لمفهوم الردة (لأنه لا يؤمن بالثالوث المقدس) عن الإيمان بالله [Kerr in Gill, 1996, p. 432].

بالنسبة لميلبانك، الظاهر أن عبارات العلمانية مثل «الذات» و«المجتمع» تولدت في الواقع من علم اللاهوت العلماني. يعتبر أن العلوم الاجتماعية دخيلة، ولكن تحتم إيجادها لتكون مسرح «القوة الرائدة» [ميلبانك، 1990، ص 12]. ولذلك فإن عناوين مثل «علم اجتماع الأديان» يجب أن تزول لأن المنطق العلماني يدعي أن هناك ميزةً خاصةً لأي مجتمع تمكنها من أن تنظر أو تدرس الظواهر الدينية المختلفة. ولكن تبين أن الافتراضات عن طبيعة الدين تساعد على تعريف الفهم لهذه الميزة الخاصة في أي مجتمع [ميلبانك، 1990، ص 139]. علم الاجتماع ليس له فضل على علم اللاهوت. إلى هنا وإذا كان لا بد من استمرار علم الاجتماع يجب على هذا العلم أن يعرّف نفسه بأنه «عقيدة» [ميلبانك، 1990، ص 139].

بعد تفنيده للعلمانية طرح ميلبانك تعريفاً آخر للمسيحية وهو «الموسوعية المسيحية الواقعية الحقة» [ميلبانك، 1990، ص 389]. بالنسبة إليه، فإن المسيحية هي الرد الممكن والوحيد لفكر «نيتشه»[3] في التشكيك الكلي. مع الأخذ بعين

[1] - Grotius and Hobbes.

[2] - Thomas Aquinas.

[3] - Nietzsche.

الاعتبار مدينتي أوغسطين[1]، فنحن الآن لدينا مفارقة شاسعة جداً. ففي الوقت الذي بني فيه العالم العلماني على فكرة العنف فالمسيحية بدورها متمسكة بفكر السلام. ميلبانك ينتهي بالقول: إن كمال الرؤية المسيحية لفكر السلام تحتل البديل بالنسبة للمتعاطفين مع «الأصالة الجوهرية». إن دور علم اللاهوت هو توضيح طبيعة الإله وعلاقته بالكون، وهذا التوضيح يجب أن يستند إلى أساس منطقي ناتج من المجتمع الكنائسي. بوجود متعاطفين كالأميركيين «ستانلي هورواس»[2] و«غريوري جونز»[3] فإن هذه الحركة ستستمر في اجتذاب الآخرين.

التطور الثاني في علم اللاهوت المعاصر هو نمو «لاهوت الهوية الذاتية». لقد رأينا كيف كان لاهوت التحرر مهماً للاهوت تحرر المرأة. وفي السنوات الثلاثين الأخيرة نشأت حركات عديدة أخذت صفةً «للاهوت الهوية الذاتية» فمع تطور مالكوم إكس[4] ومارتن لوثر[5] أذعنت الولايات المتحدة بمشكلة العنصرية التي حكمت ماضيها. مع اعتبار التمسك بالدين عند الشعب الأميركي، فلا عجب في أنّ هذه الجهود أثارت نقاشاً عقائدياً مهماً. ولربما من أشهر الناطقين والمروجين لـ«لاهوت الشعب الأسود» هما جيمس كون[6] وكورنيل وست[7]. في السنوات القليلة الماضية رأينا ولادة «اللاهوت النسوي»، الرائدة في مجال «اللاهوت النسوي» هي كيلي ديلاين براون دوغلاس[8] التي كتبت:

«النساء السوداوات في الولايات المتحدة أعطَين صوتاً لمفهوم جديد في علم اللاهوت «النسوي». أول ظهور لمعنى عبارة «النسوي» كان في تفسير أليس واكر لأعراف السود وتعابيرهم: «أنت تتصرفين بنسوية» تعبير له معنى أعمق مما تظهر

[1] - Augustine's.

[2] - Stanley Hauerwas.

[3] - Gregory Jones.

[4] - Malcolm X.

[5] - Martin Luther King.

[6] - James Cone.

[7] - Cornel West.

[8] - Kelly Delaine Brown Douglas.

كلماته. إنه يشير إلى عمق التعقيد في أن يكون الشخص أسود وأنثى في مجتمع ينظر بحقارة إلى سواد البشرة والأنوثة في آن واحد» [دوغلاس Douglas، ص 290]. فالتحدّي العقائدي هنا يكمن في تشخيص هذا الظلم المزدوج ليكون الأساس في انطلاقة التحرر.

توازياً مع «اللاهوت عند السود» نشأت حركات لاهوتية تحررية كتلك عند المتحدرين من أصول لاتينية. وهنا يكمن الدور في تشخيص فكر خاص لأناس داخل الكيان الأميركي. يقول عالم الاجتماع الأميركي روبرت بيللا (Robert Bellah 1967) إن النظرية الدينية العالمية والمسيطرة في الولايات المتحدة تُسخِّر صوراً ولغات خالصة في الصفاء لتؤكّد أن أميركا هي الأرض الموعودة للشعب المختار. إلا أن الأميركيين المتحدرين من جذور لاتينية يرفضون هذه المقولة.

كتب فرناندو سيغافيو[1] موضحاً: «من الواضح لي، وفي الوقت الذي لا نتفوه بالتعابير والأمثلة (الإنجيلية) فإن انطباعنا عن جارنا الشمالي لا تقِلّ عما يدعيه من علوّ مكانته المكرسة في الإنجيل... أكثر الناس يكنون إعجاباً كثيراً للولايات المتحدة كدولة وقوة عالمية. الحال هو هذا بالرغم من شجبهم ما يرون من تجاوزات الولايات المتحدة في بقية دول القارة، وبالدرجة الأولى تجاوزاتها في دول البحر الكاريبي... ولكن ليس من ناحية دينية بل من ناحية التقدم والتحضر تحديداً. ولعل الشغف بالسلم والرضى والتطلع إلى العدالة وفرص العيش عند الأميركيين من أصول لاتينية هو الذي دفعهم على مدى القرن إلى هجرة بلادهم والوصول إلى شواطئ أميركا إن كان على متن طائرة أو بارجة أو مركب أو قطار أو سيارة أو نفق أو أي وسيلة أخرى، أو لربما مشياً على الأقدام أو تسلقاً أو على الدراجة أو زحفاً أو سباحةً... الكثير منا أصيب بخيبة أمل لأن الأمور لم تكن كما أمَّلنا، وحيث إنّ الأمل بالعدالة والمساواة حينئذٍ مستحيلة المنال وتؤدي بدروها إلى تصرفات همها إزالة تلك الصورة الناصعة من الخيال وإعادة تقييم لصورة جذرية لأدنى الأمور وأكبرها. «الأرض الموعودة» فيها عيوب وآفات أثرت فينا بشكل مباشر» [سيغافيو، 1996، ص 23 - 25].

[1] - Fernando Segovia.

إن صورة أميركا تعارضت مع حقيقة الحياة في أميركا، وهذا الواقع تمخض عن المشكلة التي صارت المادة للاهوت الهوية الذاتية.

مثال أخير على اللاهوت هو «لاهوت الهويات الذاتية» الذي هو محط اهتمام المثليين من الرجال والنساء. إن الدور الذي لعبه موضوع الماضي أخذ منحىً آخر هو الجدال حول زواج المثليين. إن الحملة الداعمة لتشريع المثلية الجنسية اعتمدت بشكل رئيسي على عامل الخصوصية. وعلى هذا فإن النقاش يدور حول أن القانون يجب أن لا يتدخل في ما يفعله شخصان راشدان بملء إرادتيهما خلف أبواب مغلقة. ولكن مع حلول القرن الحادي والعشرين صار الأمر مرهوناً بـ«القبول العام» للمثليين.

إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ معظم الاعتراضات للعلاقات المثلية نابعة من الدين فلا عجب في أن يكون موضع نقاش حادّاً في الأوساط الدينية. في كتابها «Just good friends, 1995» ناقشت اليزابيث ستيوارت[1] بأن عامل الصداقة ليس المحور في تفهم المثليين فقط، إنما هو عقائديّ كذلك، وينبغي لأصحاب العلاقات بالجنس الآخر أن يعطوه كل تقدير. الميول الجنسية يجب أن تعلن للآخرين وتكون مصدر ابتهاج بين الأصدقاء ولا جدوى من أن تكون حصريةً لمؤسسة ذكورية في إطار زواج أوحدي.

التطور الثالث في علم اللاهوت هو التحرر. إن عبارة «التحرر» يصعب على أيّ شخص تعريفها. فهو يدعو إلى إعادة تقييم الإيمان بما يتناسب مع التغييرات في المجتمع. الأميركيان ديفيد تربسي وغوردن كوفمان هما الرائدان بين العلماء الداعين للتحرر. العديد من علماء الدين في المملكة المتحدة بدأوا باستخدام كلمة «تحرر» في الآونة الأخيرة. فعلى مدى عشرين سنة سقطت كلمة «تحرر» من مفردات العلماء والسبب ربما يعود إلى ما قاله دون كابيت بأن الوهم هو الحتمية المنطقية لتراث التحرر، وإنّ كلمة «التحرر» أصبحت مرادفةً لعدم الإيمان، وبما أن الدين هو الحث على الإيمان، والترادف بين التحرر وعدم الإيمان لم يكن في مصلحة حركة التحرر. في أول تسعينيات القرن الماضي نشطت حركة التحرر من جديد. إلا أن أشكال التحرر تغيرت بشكل ملحوظ. بالنسبة للبعض كلمة تحرر تعني الاندماج بعقلانية مع النهضة.

[1] - Elizabeth Stuart.

العالم بالإنجيل الإنكليزي ليزلي هولدن[1] كان له دورٌ في المفهوم المتبادل للتحرر في سبعينيات القرن الماضي، وذلك من خلال مجموعة مقالاته المسماة The Myth of God Incarnate (هيك، 1977). الأخلاقي الإنكليزي جون ألفورد[2] وافق سابقه في كتابه «The Pastoral Nature of Theology (1999) Ethics of Uncertainty 2000))». للآخرين التحرر يعني الإقرار بمحدودية المعارف في علم اللاهوت. غاريث جونز[3] وصف ببلاغة المفهوم لآلية العقيدة التحررية في كتابه Critical Theology 1995. للبعض ببعضهم، التحرر يمثل الحاجة إلى التفاعل مع العلوم الحسية، ومع تراث الأديان الأخرى وبشكل أوسع مع الأعراف. وعلى هذا خطا كل من الإنكليزي «كلايف مارش[4] في كتابه الرائع Christianity in a Post - Atheist Age) 2002)» ومارتن بيرسي[5] في كتابه «The Salt of the Earth: Religious Resilience in a secular Age: حصانة دينية في عصر علماني (2002)». وأقوى منظر لهذا الاتجاه من التحرر هو العالم الإنكليزي كيث وورد (1994 – 1996). إن كتابه بأجزائه الأربعة اتخذ منحىً منهجياً لعلم اللاهوت، آخذاً بعين الاعتبار اعتقادات من أديان أخرى جاعلاً لذلك نتاجه أمثولةً في كيفية مقارنة علم اللاهوت. وأخيراً هناك من أرادوا أن يربطوا اللاهوت المتحرر بحركة «ما بعد الحداثة» وبعقائد تحررية أخرى. مثال واضح على ذلك كتاب جانين جابلينغ [J'annine Jobling, Restless Readings, 2002]، فهي تبدأ بمشكلة التفسير في عدسة دعاة تحرير المرأة وتنتهي بعزيمة قوية على إنشاء مجتمع متفهم للنص الديني.

آخر تطور في علم اللاهوت هو الذي يتقاطع بشكل كامل مع علم اللاهوت من تراثات دينية خاصة. هؤلاء العلماء التقليديون لهم عناوين منها بارنيان أو التشيريين،

[1] - Leslie Holden.

[2] - John Alford.

[3] - Gareth Jones.

[4] - Clive Marsh.

[5] - Martyn Percy.

أو الكاثوليك. من المنظرين لهذه الفرق كولن غانتون[1] وديفيد فورد[2] في المملكة المتحدة وكلاهما بارتيان، وروبرت جسيل[3] (لوثراني)، وريتشارد جون نيهاوس[4] (كاثوليكي)، وكل منها في الولايات المتحدة. وبما أن دقة الآلية أو الإلهام العقائدي تختلف بدرجة كبيرة بين اتجاه وآخر إلا أن الهدف العقائدي واحد: وهو إيضاح المصادر المتنوعة لمعرفة الإله بحيث تشكل شاهداً قيماً لطبيعة الإله ولعلاقة الإله بالموجودات.

هذه المجموعة الأخيرة من علماء اللاهوت لها أهمية كبرى لأنها الأقرب إلى الاعتقادات التي عليها الناس في دور العبادة. فاعتقادات جاك داريدا[5] لا أهمية لها على مستوى التحديات التي يواجهها العالم في إرشاد الناس. كما الحال مع داريدا فإن الكثير من علماء الدين لا أثر أو نفوذ لهم في واقع حياة المسيحيين.

ومن هذه الزاوية فإن أعاظم علماء القرن العشرين هم الإنكليز: «سي. أس لويس»[6]، «جون باكر»[7]، و«جون ستوت»[8] أيضاً. يصف «مارك نول»[9] هذه الظاهرة:

«هناك حالة خاصة لا بد من ذكرها. في النصف الثاني من القرن العشرين كان الكاثوليكي الألماني هانس كونغ[10] والأنغلكاني التبشيري جون ر. و. ستوت[11] من أوسع وأشهر كتَّاب العلوم الدينية. هذا النمط في التأثير الكبير لعلماء الدين في دول أخرى في الساحة الأميركية قد مهَّد له العالم الإنكليزي ج. ك. تتسيسترتون[12] في بداية القرن

[1] - Coln Gunton.

[2] - David Ford.

[3] - Giséle Robert.

[4] - Richard John Neuhaus.

[5] - Jacques Derrida.

[6] - Clive Staples Lewis.

[7] - John Packer.

[8] - John Stott.

[9] - Mark Noll.

[10] - Hans Kung.

[11] - John R.W Stott.

[12] - G.K Chesterton.

العشرين. هذا النمط ما زال مستمراً إلى الآن والواقع الأميركي في الكتابات الدينية لأوكسفورد س. أس. لويس[1] يستشهد بقوة على ذلك» [نول، 2002، ص 190 – 191].

من ستوت[2] (الداعية) إلى لويس[3] (مدرس اللغة الإنكليزية)، هؤلاء أشخاص كان لهم تأثير كبير في الحياة الدينية للمسيحيين. الواقع أن قراءة كتب هؤلاء كان لها أثر كبير في الحياة الدينية. ومن ناحية أخرى لم يستطع أساتذة العلوم الدينية في الجامعات أن يكون لهم أي أثر كـ«ستوت» و«لويس».

والحقيقة الصادمة أن هناك هوةً شاسعةً بين مستجدات عالم الأكاديميا من جهة ونظيرتها في الكنيسة من جهة أخرى، وما النجاح العظيم لكتاب «Left Behind» إلا دليل على ذلك. وقد باعت سلسلة الكتب هذه حتى عام 2005 أكثر من ستين مليون نسخة والناشرون أعلنوا أنّ «Desecration» كان الكتاب الأكثر مبيعاً بين الكتب التي هي من عالم الخيال في عام 2001، متخطياً بذلك المكانة الأولى التي احتكرها جون غريشام[4] في السنوات السبع الأخيرة. وهذه الكتب تُقْرأ وتتداول وتدرس والنقاشات حولها على شبكة التواصل العالمية أكبر من أن تحصى. والكتب هذه هي الشغل الشاغل للمسيحيين حول العالم. هذه الكتب تعطي صورةً خياليةً لنهاية العالم.

جذور هذه الصورة مستوحاة من النظرة اللاهوتية للفناء منذ آلاف السنين، وهي تصور الحدث العظيم حيث يختفي خلالها الملايين من المسيحيين بصورة غامضة يليها سبع سنوات من الفتن تؤدي ذروتها للمعركة الكبرى «Battle of Armageddon». تبدأ هذه الأحداث في عالمنا الحاضر في منتصف رحلة ليلية عبر المحيط الأطلسي لطائرة بوينغ 747 من شيكاغو إلى لندن. يخيم السكون داخل الطائرة إلى أن تعكره امرأة عجوز حين تكتشف اختفاء زوجها، ثم يشكو ركاب آخرون بأن ذويهم أيضاً من المفقودين وليس لهم أثر إلا ثيابهم التي كانوا يرتدونها. واختفاء هؤلاء من على متن الطائرة ما هو إلا جزء من اختفاء الملايين من الناس

[1] - Oxford don C.S Lewis.

[2] - Stott.

[3] - Lewis.

[4] - John Grisham.

بصورة مفاجئة. هذا الحدث العظيم ما هو إلا نداء الكنيسة للعالم أجمع لإنقاذهم من العقاب الإلهي في الفتن الآتية. عنوان أول كتاب من السلسلة هو «Left behind»، تلاه «Tribulation Force» ثم «نيكولاي»[1]، ثم «حصاد الروح»[2]، ثم «Apollyon»، ثم «Assassins»، ثم «The Undulling»، ثم «The Mark»، ثم «Desecration»، ثم «The Remark»، ثم «Armageddr» وآخرها كان «التجلي الأعظم»[3].

بعدما شهدنا التأثير العظيم لهذه الموسوعة الخيالية يمكننا القول إنّ الإيرلندي جون نيلسون داري هو من أكثر علماء الدين تأثيراً وأهميةً في القرن التاسع عشر، وهو صاحب فكرة تغيير الأحوال بتغيير الأزمان، وهذه الفكرة بعينيها حددت إطار هذه الشبكة المعقدة لاعتقادات الناس بالكارثة الكبرى والفتن والقضاء الأخير. ما زال تأثير داربي كبيراً في الكنيسة حتى يومنا هذا، ولكن معظم علماء الدين لم يسمعوا به ناهيك عن قراءة كتبه. وهذا مثال واضح للشرخ القائم بين الأكاديميين والعامة من المؤمنين. وعلى الأرجح فإن هذا الشرح بين اللاهوت في الأوساط الأكاديمية واللاهوت عند الناس كافّة سيزداد اتساعاً. مؤرخ الدين الأميركي فيليب جنكنز[4] يدون ذلك الذي انتبه إليه الكثيرون: بقوله: الكنيسة تتجه جنوباً (التعبير أميركي يوحي باتباع الاتجاه المعاكس)، ويعرض في مقدمة كتابه «المملكة المسيحية القادمة» إحصائيات مثيرة (جنكنز، 2002).

يقول جنكنز: «مع بداية هذا القرن ما زال عدد المسيحيين في أوروبا يفوق عدد مسيحيي القارات الأخرى إلا إنه في عام 2025 ستكون الأرقام كما يلي: ملياران وستّ مئة مليون مسيحي، ستمئة وثلاثة وثلاثون مليوناً منهم يقطنون في أفريقيا، وستمئة وأربعون مليوناً يقطنون أميركا اللاتينية، وأربعمئة وستون مليوناً في آسيا، وخمسمئة وخمسة وخمسون مليوناً في أوروبا، وبذلك تنحدر أوروبا إلى المركز الثالث وبذلك سيكون التنافس على لقب القارة الكبرى للمسيحية بين أميركا اللاتينية

[1] - Nicolai.

[2] - Soul Harvest.

[3] - Gloriais Appearing.

[4] - Philip Jenkins.

وأفريقيا. وبحلول ذلك ستكون الأهمية الكبرى أن هاتين القارتين معاً ستكونان مسكناً لأكثر من نصف مسيحيي العالم. وبحلول عام 2050 سيكون خمس المسيحيين في العالم من الشعب الأبيض. وقريباً ستكون عبارة «مسيحي أبيض» غير مألوفة ومثيرة للدهشة كقول أحدهم «سويدي بوذي». قد يوجد شخص بهذه الصفة ولكن الغرابة في الوصف، والخروج عن المألوف هو المطلب» [جينكنز، 2002، ص 3].

من الصعب تحديد دقة التأثيرات لهذا التجديد أو الاتجاه في تشخيص العمل العقائدي. ولكن يمكننا القول بثقة إنّ التأثير سيكون كبيراً جداً وإنّ سلسلة الكتب «Left behind» المذكورة آنفاً ستجذب المزيد من القراء نابذةً بذلك التقدم الأكاديمي إلى دائرة التهميش.

المصادر:

1. Bellah, Robert. "Civil Religion in America، " Daedalus 96 (1967): 1–21.
2. Byrne, Peter, and Peter Clarke. Definition and Explanation in Religion, Basingstoke: Macmillan, 1993.
3. Davies, Paul. God and the New Physics, London: Penguin Books, 1983.
4. Dawkins, Richard. Letter to The Independent, March 20, 1993, reprinted in A World Religions Reader, ed. Ian Markham. Oxford: Blackwell, 2000. pp. 22–3.
5. Douglas, Kelly Delaine Brown. "Womanist Theology: What Is its Relationship to Black Theology?" in Black Theology, eds. James H. Cone and Gayraund S. Wilmore. Maryknoll, NY: Orbis, 1993, pp. 290 –9.
6. Elford, R. John. The Pastoral Nature of Theology. London: Cassell, 1999.
7. Elford, R. John. The Ethics of Uncertainty: A New Christian Approach to Moral Decision-Making. Oxford: Oneworld, 2000.
8. Hick, John, ed. The Myth of God Incarnate. London: SCM Press, 1977.
9. Houlden, Leslie. "The Creed of Experience," in The Myth of God Incarnate, ed. John Hick. London: SCM Press, 1977, pp. 125–32.
10. Jenkins, Philip. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2002.
11. Jobling, J'annine. Restless Readings. Aldershot: Ashgate, 2002.
12. Jones, Gareth. Critical Theology. Cambridge: Polity Press, 1995, 210.
13. Kerr, Fergus. "Simplicity Itself: Milbank's Thesis [1992]," reprinted in Theology and Sociology, d. Robin Gill, new edn. London: Cassells, 1996, pp. 429–34.
14. Ledbetter, Shannon. "Vocation and Our Understanding of God," Modern Believing 4 (2001):

8–49.

15. Lindbeck, George. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia: Westminister Press, 1984.
16. MacIntyre, Alasdair. "The Idea of a Social Science," in Rationality, ed. Bryan R. Wilson. Oxford: Blackwell, 1970, pp. 112–30.
17. MacIntyre, Alasdair. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, In: University of Notre Dame Press, 1988.
18. Markham, Ian. A Theology of Engagement. Oxford: Blackwell, 2004.
19. Marsh, Clive. Christianity in a Post-Atheist Age. London: SCM Press, 2002.
20. McFague, Sallie. Models of God. Minneapolis, MN: Augsberg Fortress Press, 1993.
21. Milbank, John. Theology and Social Theory. Oxford: Blackwell, 1990.
22. Nineham, Dennis. The Use and the Abuse of the Bible. London: Macmillan, 1976.
23. Noll, Mark A. The Old Religion in a New World. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
24. Percy, Martyn. The Salt of the Earth: Religious Resilience in a Secular Age. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
25. Polkinghorne, John. Reason and Reality. London: SPCK, 1991.
26. Pui-lan, Kwok. Introducing Asian Feminist Theology. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
27. Segovia, Fernando F. "Aliens in the Promised Land: The Manifest Destiny of U. S. Hispanic American Theology," in Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise, eds. Ada MaraIsasi-D3az and Fernando F. Segovia. Minneapolis: Fortress Press, 1996, pp. 15–44.
28. Spong, John Shelby. Why Christianity Must Change or Die. San Francisco HarperSanFrancisco, 1998.
29. Stuart, Elizabeth. Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships. London: Mowbray, 1995.
30. Swinburne, Richard. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 1979.
31. Volf, Miroslav. Work in the Spirit: Toward a Theology of Work. New York: Oxford University Press, 1991.
32. Ward, Keith. Reason and Revelation. Oxford: Oxford University Press, 1994.
33. Ward, Keith. Religion and Revelation. Oxford: Oxford University Press, 1996.
34. Winch, Peter. The Idea of a Social Science. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

علم اللاهوت الغربي الحديث
برؤية الشيخ مرتضى مطهّري

علي أكبر أحمدي[1]

كاتب هذه المقالة طرح نظريةً تطبيقيةً هامّةً مستوحاةً من سلسلة آثار الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، حيث حلّل التصوّر الذي يطرحه علم اللاهوت الحديث عن الله عزّ وجلّ على ضوء ذلك التصوّر الذي ساد في القرون الماضية، وذلك بمحورية المنظومة الفكرية لهذا الفيلسوف المسلم.

وفي هذا السياق رام إثبات أنّ الشيخ مطهّري لا يعتقد بوجود مبادئ لعلم لاهوتٍ حديث لا في الفكر الماركسي ولا في الديانتين اليهودية والمسيحية رغم كلّ تلك العناوين والمفاهيم الجديدة التي ظهرت إلى الساحة، فغاية ما في الأمر أنّ ما يطرح حديثاً هو تبلورٌ لتلك التعاليم التي شهدتها الساحة اللاهوتية في القرون الماضية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه المقالة قيّمةٌ ويمكن للقرّاء الكرام الاستفادة من المواضيع الهامّة المطروحة فيها.

المحرر

---

[1] - أستاذ مساعد في فرع الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائي - طهران. a.a.ahmadi.a@gmail.com. ساير نويسندگان: پريسا گودرزى؛ محبوبه امانى.
المصدر: مطهرى والهيات جديد: مجله حكمت معاصر، سال دوم، شماره دوم، پاييز وزمستان 1390، ص 1 - 16.
ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

ملخّص المقالة

محور البحث في هذه المقالة هو بيان وجهة نظر الشيخ مرتضى مطهّري بالنسبة إلى مبادئ علم اللاهوت الجديد، حيث بادر الباحث أوّلاً إلى بيان رأيه العامّ حول علم اللاهوت في إطارٍ مقتضبٍ؛ فقد أثبت هذا المفكّر المسلم أنّ الله عزّ وجلّ من منطلق مقامه القدسي الرفيع، لا يتدخّل بشكلٍ مباشرٍ في بعض الأمور والأحداث، لذلك جعل الخلقة تجري على أساس نظام العلّيّة.

بعد ذلك سلّط الضوء على آراء الشيخ فيما يخصّ مبادئ علم اللاهوت الجديد، وأثبت أنّه اعتبر هذه المبادئ متأثّرةً بالفكر اليهودي والمسيحي الذي يرى أنّ الله تعالى ليس سوى قدرةٍ عمياء وصمّاء مستبدّة تفرض سيطرتها على كلّ شيءٍ ـ ولا سيما مصير البشرية ـ مباشرةً وبدون وسائط علّيّة.

الكلمات الدالّة: مرتضى مطهّري، علم اللاهوت الحديث، الفكر اليهودي، الفكر المسيحي.

مقدّمة

سوف نتطرّق في هذه المقالة إلى ذكر تحليلٍ موجزٍ حول آراء الشيخ مرتضى مطهّري فيما يخصّ مبادئ علم اللاهوت الجديد، والمقصود من هذا العلم هو طبيعة التصوّر السائد بين الفلاسفة الغربيين بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ والذي شاع في العالم الغربي بعد القرن السابع عشر الميلادي؛ فالحركات والتيارات الدينية والعلمية والفلسفية والاجتماعية منذ تلك الآونة بدأت بطرح مسائل لاهوتية جديدة، وتبعاً لذلك تعالت تلك الأصوات التي تؤكّد على عقم المبادئ اللاهوتية التقليدية وطالبت باتّباع مبادئ بديلة تلبّي الحاجة الماسّة إلى طرح إجاباتٍ شافيةٍ حول مختلف القضايا المندرجة ضمن هذا العلم، ومن ثمّ شيئاً فشيئاً ظهرت نظرياتٌ جديدةٌ في هذا المضمار من قبل أشهر المفكّرين والفلاسفة الغربيين من أمثال رينيه ديكارت وديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط وفريدريك هيجل.

كمثالٍ على النهضة الفكرية التي أشرنا إليها، فقد بادر بعض العلماء الغربيين إلى

وضع حلٍّ للتعارض بين العلوم التجريبية وعلم اللاهوت بهدف التنسيق بين نظرية الداعين إلى وضع قانونٍ شاملٍ للبشرية وبين إرادة الله تعالى، ومن هذا المنطلق اعتبروه تبارك شأنه كصانع الساعات الذي يصنع ساعةً - الكون - تتحرّك وفق القاعدة التي أرساها لها، لكن رغم ذلك فهي بين الحين والآخر بحاجةٍ إلى من يشحن نابضها عن طريق تدوير الزنبلك؛ وهذا يعني تشبيه الله تعالى بصانع الساعات قليل الخبرة والتجربة، أو أنّه كصانع الساعات المنفي بعيداً لكنّه صنع ساعةً عظيمةً تعمل بدقّةٍ فائقةٍ لدرجة أنّها في غنى عن الصيانة والشحن[1].

نطاق هذه الأفكار بطبيعة الحال اتّسع إلى حدٍّ كبيرٍ في تلك الآونة ومن ثمّ أثمر عن اعتقاد البعض بوجود ارتباطٍ عِلّيٍّ وثيق بين الكون والمجتمع والتأريخ بداعي أنّ الأحداث التي تشهدها البشرية في هذه الأُطر تجري وفق قوانين علمية متقنة؛ ومن جملة المسائل التي طرحت على هذا الصعيد إرادة الإنسان واختياره في أفعاله وبيان ماهية ذلك من مختلف الجوانب، وما إلى ذلك من مباحث أخرى.

علم اللاهوت الجديد يمكن اعتباره ثمرةً للهواجس الفكرية التي أشرنا إلى بعض معالمها بشكلٍ كلّيٍّ، لذا فهو يتمحور حول بيان مختلف القضايا المرتبطة بالله تعالى وعلاقته بالكون والتأريخ والمجتمع والإنسان.

مبادئ علم اللاهوت في رؤية الشيخ مطهّري

قبل أن نتطرّق إلى بيان آراء الشيخ مرتضى مطهّري حول علم اللاهوت الجديد، من الأجدر أوّلاً تسليط الضوء على مبادئ علم اللاهوت التي يتبنّاها لمعرفة رؤيته بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ؛ وهذه الرؤية بطبيعة الحال هي مرتكزه الأساسي في تقييم المبادئ اللاهوتية الجديدة وتحليلها:

أوّلاً: أعار الشيخ مرتضى مطهّري أهميةً بالغةً لعلم اللاهوت وسائر القضايا المرتبطة بالله تعالى، إذ أكّد على أنّ مسألة إثبات وجود الله سبحانه أو إنكاره تعدّ

---

[1] - تبنّى هذا الرأي بعض المفكّرين والفلاسفة الغربيين من أمثال إيان بربور.

للاطّلاع أكثر، راجع: إيان جي. بربور، علم ودين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي)، الفصول 1 إلى 4.

أكثر المواضيع إثارةً وحساسيةً بين بني آدم، فمنذ فجر التأريخ وإلى العصر الراهن استقطبت نحوها الفكر البشري وتحوّلت إلى موضوعٍ لا يمكن التغاضي عن الغور في تفاصيله[1]، وأوعز السبب في ذلك إلى ما يلي: «موقف الإنسان بالنسبة إلى هذا الموضوع له تأثيرٌ مصيريٌّ في مختلف جوانب منظومته الفكرية وفي إيديولوجيته ووجهات نظره بالنسبة إلى شتّى المسائل والتوجّهات الأخلاقية والاجتماعية؛ وليس هناك أيّة قضية أخرى يمكن ادّعاء أنّها تحظى بهكذا أهمية. كلّ إنسان حينما يتوقّف مع نفسه قليلاً ويتأمّل، يجد أنّه على أقلّ تقديرٍ قد أمضى فترةً من حياته الفكرية والهاجس المذكور يراود ذهنه»[2].

ثانياً: نستشفّ من آثار الشيخ مرتضى مطهّري أنّ المسائل المتعلّقة بالله تعالى قد راودت هاجسه منذ أيام حداثته وحظيت باهتمامٍ كبيرٍ لديه؛ إذ أكّد على هذا الأمر قائلاً: «بالنسبة إلى الإرهاصات النفسية التي أتذكّر أنّها راودتني في باكورة حياتي الفكرية، أنيّ في سنّ الثالثة عشرة انتابني هاجسٌ عجيبٌ حول المسائل المتعلّقة بالله عزّ وجلّ، لذا طرقت ذهني أسئلةٌ عديدةٌ تتناسب مع مستوى قدرتي الفكرية آنذاك؛ حيث كانت تنهال على مخيّلتي واحداً تلو الآخر»[3].

وقال إنّه في باكورة دراسته العلوم الدينية في الحوزة العلمية حينما كان مقيماً بمدينة مشهد المقدّسة، حضر دروساً في المبادئ الأساسية للغة العربية، ونشأت لديه فكرة أنّ علماء الفلسفة والعرفان والكلام هم أعظم وأرقى من سائر العلماء والمخترعين والمكتشفين لكونهم الروّاد في مجال الفكر والعلوم العقائدية[4]؛ وقد استهواه عالم الفلسفة الكبير الميرزا مهدي شهيدي رضوي أكثر من أيّ عالمٍ آخر، حيث أولاه غاية التقدير والاحترام والمحبّة، وكان يعشق النظر إلى وجهه والحضور في مجلسه ومتابعة حركاته وسكناته واستماع كلامه، لذلك كان يأمل أن يتتلمذ يوماً على يديه لدراسة العلوم العقلية[5].

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الأوّل، طهران، منشورات صدرا، 1994 م، ص 440.

[2] - المصدر السابق.

[3] - المصدر السابق.

[4] - المصدر السابق، ص 441.

[5] - المصدر السابق.

رغبة ذلك الصبي الطموح باستكشاف خفايا مختلف المسائل المرتبطة بالله تبارك وتعالى قد تنامت أكثر بعد أن شدّ الرحال نحو مدينة قم المقدّسة، وقال في هذا الصدد: «في السنوات الأولى من هجرتي إلى مدينة قم كنت أحضر الدروس الأساسية في اللغة العربية لأنيّ لم أكن قد أكملتها بعدُ، وحينها كنت غائراً في هذه الأفكار فطغى عَلَيَّ شعورٌ جيّاشٌ بالانعزال على نفسي، لذا لم أكن أُطيق وجود زميلٍ لي في غرفتي فانتقلت إلى غرفةٍ صغيرةٍ في الطابق الأعلى وكانت كالقبو المظلم فجعلتها مقرّاً لي ولأفكاري فقط؛ وفي تلك الآونة لم أكن أرغب بالتفكير في أيّ شيءٍ آخر غير هذه الأفكار ولا سيّما أثناء أوقات الفراغ وبعد أن أنتهي من دروسي اليومية ومطالعتي، إذ كنت أعتبر كلّ موضوعٍ آخر أُفكّر فيه إتلافاً للوقت وليس من شأنه وضع حلولٍ لما يراودني من هواجس، فأنا أحضر الدروس الأساسية للغة العربية وسائر دروس علوم الفقه والأصول والمنطق بهدف الاستعداد للاطّلاع عن كثبٍ على آراء الفلاسفة الكبار المطروحة في هذا الصدد وامتلاك قدرةٍ على تحليلها»[1].

منذ عام 1944 م بدأ الشيخ مرتضى مطهّري دراسة العلوم العقلية بشكلٍ جادٍّ وممنهجٍ[2]، فانتهل من تعاليم الحكمة الدينية الإسلامية وتتلمذ على يد أستاذٍ محنّكٍ وبارعٍ في علم اللاهوت الإسلامي، وانتهل من فيض علمه أروع عبارات البيان الفلسفي والعقلي وأدقّ الأطروحات الفكرية[3]؛ وإثر ذلك تكوّن جانبٌ هامٌّ من شخصيته الفكرية وتوجّهاته الروحية خلال فترةٍ دامت اثني عشر عاماً لدى هذا الأستاذ الذي وصفه بأنّه روح القدس الإلهي[4]، إذ تمكّن بفضله من صياغة منظومةٍ لاهوتيةٍ منحته أيديولوجيةً أساسيةً أعانته على وضع حلولٍ للكثير من تساؤلاته العقائدية في مجال علم اللاهوت.

ثالثاً: لم يوضّح الشيخ مرتضى مطهّري تلك التساؤلات المعقّدة التي راودته خلال الفترة الواقعة بين الأعوام 1934 م حينما كان يبلغ من العمر ثلاثة عشر عاماً،

[1] - المصدر السابق.

[2] - المصدر السابق.

[3] - المصدر السابق، ص 124.

[4] - المصدر السابق، ص 441.

إلى 1944 م عندما بلغ سنّ الثالثة والعشرين، ولكن يمكننا استنتاج ما راوده من هواجس وإرهاصات فكرية حول علم اللاهوت مما ذكره فيما يلي:

«في تلك الأيام...[1] أدركت معنى القاعدة العقلية الشهيرة القائلة بأنّ «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» كما يدركها أحد الحكماء - حسب اعتقادي على أقلّ تقديرٍ - حيث كنت أنظر إلى النظام المحبك والمتقن الذي لا خلل فيه ولا عوج من منظار العقل، وراودت ذهني أفكارٌ عن الأسباب التي أدّت إلى ذهاب تساؤلاتي واستفساراتي أدراج الرياح وكيف أنيّ أدركت أن لا تعارض بين القاعدة الثابتة التي تجعل الأشياء تدور في فلك نظامٍ مستقرٍّ راسخٍ وبين قاعدة «لا مؤثّر في الوجود إلا الله»، فقد نسّقت بينهما واستنتجت أنّ «الفعلُ فعل الله، وهو فعلنا»، ولم أجد أيّ تناقضٍ بين هاتين العبارتين؛ كما توصّلت إلى نتيجةٍ مقنعةٍ حول مفهوم «أمرٌ بين الأمرين».

كلام صدر المتألّهين الذي تمحور حول بيان كيفية ارتباط المعلول بعلّته ولا سيّما إثباته قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» قد كان له وقعٌ كبيرٌ عليَّ وجعلني أشعر بالوجد والسرور.

وبشكلٍ عامٍّ فقد تكوّنت لدي منظومةٌ فكريةٌ شاملةٌ تمكّنت من خلالها الحصول على إجاباتٍ عن استفساراتي وتبنّي أيديولوجيةٍ واسعة النطاق؛ وبعد أن أصبحت لدي رؤيةٌ واضحةٌ حول ما ذكرت وحول أمورٍ أخرى في نفس هذا السياق، نشأ لدي اعتقادٌ بأصالة المعارف الإسلامية، ومن ثمّ بلغت نفسي الذروة في السمو والانقطاع حينما كنت أتلو آيات الذكر الحكيم وأتصفّح كتاب نهج البلاغة وأقرأ بعض الأحاديث والأدعية المروية عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الأطهار (عليهم السلام)»[2].

نستشفّ مما ذُكر أنّ أهمّ موضوعٍ كان يراود ذهن الشيخ مرتضى مطهّري في

[1] - في تلك الفترة بدأت أولى نشاطاته الفكرية في التعرف على مبادئ الحكمة الإسلامية، حيث انتهل من فيضها لدى أستاذٍ مؤمنٍ وبارعٍ، وذلك في باكورة دراسته العلوم العقلية بشكلٍ جادٍّ ومهنيٍّ عام 1944 م.
للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 124 و441.

[2] - المصدر السابق، ص 125.

باكورة سيرته العلمية قد ارتكز على بعض الاستفسارات العقلية الفلسفية مثل دلالة قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» وكيفية التنسيق بينها وبين النظام الكوني الثابت الذي لا خلل فيه ولا عوج، ومثل توحيد النمط الدلالي بين قاعدة «لا مؤثّر في الوجود إلا الله» وبين الحركة الكونية للمخلوقات، ومثل الاعتقاد بعدم وجود تناقضٍ بين جزأي عبارة «الفعل فعل الله، وهو فعلنا».

رابعاً: العبارة التالية التي ننقلها على لسان الشيخ مرتضى مطهّري تبيّن تلك الفكرة الأساسية والأيديولوجية الشاملة التي وضعت حدّاً لإرهاصاته الفكرية الشائكة وتساؤلاته التي لم يجد إجابات لها في باكورة حياته الفلسفية، فجعلته يبصر الحقيقة كما هي دون أيّة شائبةٍ أو شبهةٍ: «الله تبارك وتعالى الذي هو وجودٌ محضٌ وكاملٌ ولا نقص فيه، وواجب الوجود، وغنيٌّ بالذات، وفيّاضٌ على الإطلاق، والمبدأ الأوّل، وخالق كلّ شيءٍ؛ قد ابتدع الكون بأسره وخلقه بإرادةٍ واحدةٍ بسيطةٍ وليس بإراداتٍ متعدّدةٍ ومتجزّأةٍ، حيث قال: {**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ * وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**}[1]، ومن هذا المنطلق فإنّ خلقته متقوّمةٌ على أُطرٍ معيّنةٍ من النظم والقانون والترتيب، وإرادته الواحدة البسيطة التي أوجد الكائنات على أساسها هي عين إرادته المتعلّقة بوضع نظامٍ للخلقة»[2].

إذاً، قانون العلّة والمعلول - نظام الأسباب والمسبّبات[3] - وكذلك درجات ومراتب الوجود[4]، والمكانة الثابتة والمحدّدة لكلّ درجةٍ ومرتبةٍ[5]، إضافةً إلى قاعدة أنّ الكون متقوّمٌ على قانونٍ[6]؛ كلّها مبادئ مستوحاةٌ من كيفية صدور الكائنات من

---

[1] - سورة القمر، الآيتان 49 - 50.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الأوّل، طهران، منشورات صدرا، 1994 م، ص 127.

[3]- المصدر السابق.

[4] - المصدر السابق، ص 138.

[5] - معنى هذه العبارة استحالة تغيّر العلل، أي ليس من الممكن أن توكل إحدى العلل مهمّتها إلى علّةٍ أخرى، وكذلك استحالة انتقال المعلول من علّته إلى علّةٍ أخرى، وإلخ؛ أي إنّ مرتبة كلّ موجودٍ هي عين ذاته بحيث لا تتخلّف عن ذلك، فهي كمراتب الأعداد التي لا تتقدّم على بعضها ولا تتأخّر، إذ كلّ عددٍ ذو مرتبةٍ ثابتةٍ بين سائر الأعداد بحيث يستحيل حدوث تغييرٍ فيها من حيث التسلسل.
للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 131 - 138.

[6] - المصدر السابق، ص 138.

ذات البارئ سبحانه[1]، ومنتزعةٌ من كيفية اتّصاف الأشياء بالوجود[2]؛ وهذا بمعنى أنّ سموّ ذات الربّ العظيم وقدسيته ووحدانيته تقتضي أن تكون المخلوقات مندرجةً بعده في إطار رتبٍ متواليةٍ كلٌّ حسب ماهيته، حيث يأتي الصادر الثاني بعد الصادر الأوّل، والثالث بعد الثاني، وهكذا تتوالى الكائنات كائناً تلو الآخر وكلّ واحدٍ منها معلولٌ لما قبله[3]. هذه هي فحوى النظام الطولي للأشياء في الكون، وهناك نظامٌ عرضيٌّ في عالم الطبيعة متقوّمٌ على أساس القواعد المادّية والعددية، وهذه القواعد هي عبارةٌ عن شروطٍ متقدّمةٍ على حدوث كلّ ظاهرةٍ مادّيةٍ[4].

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ مرتكز نظرية اللاهوت التي تبنّاها هذا المفكّر المسلم هو الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى قد جعل نظام الخلقة متقوّماً على نظامٍ معيّنٍ وترتيبٍ خاصٍّ، وهو المشرف عليه[5]؛ وهذا يعني عدم قدرة أيّ كائنٍ على إيجاد أيّ شيءٍ باستقلالٍ، وعدم إمكانية صدور أيٍّ شيءٍ من شيءٍ آخر ذاتياً ودون تأثير مؤثّرٍ[6].

خامساً: اعتمد الشيخ مرتضى مطهّري على نظرية اللاهوت التي تبنّاها في العديد من استدلالاته الفكرية، ثمّ رتّب عليها نتائج عديدة، حيث قال في أحد مؤلّفاته بأنّها

---

[1] - المصدر السابق، ص 127.

[2] - المصدر السابق، ص 138.

[3] - طبعاً ليس المقصود هنا الأوّل والثاني والثالث زمانياً، فالزمان ليس مطروحاً في هذا المضمار لكونه مخلوقاً كسائر المخلوقات.
للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 128.

[4] - المصدر السابق، ص 132.
وضّح الشيخ مرتضى مطهّري معنى النظام الطولي من زاوية علم الاصطلاح الفلسفي كما يلي: «المقصود من النظام الطولي للعلّة والمعلول هو الترتيب في خلقة الأشياء، وحسب الاصطلاح الفلسفي فهو يعني الترتيب في فاعلية الله تعالى بالنسبة إلى الأشياء باعتبار أنّ صدورها منه».
ووضّح النظام العرضي قائلاً: «إضافةً إلى النظام الطولي الذي تكون الكائنات على أساسه مرتّبةً من حيث الفاعلية والخالقية، هناك نظامٌ آخر حاكمٌ على عالم الطبيعة يتمّ فيه تعيين الشروط المادّية والعددية التي من خلالها تنشأ إحدى الظواهر في الكون، ويسمّى بالنظام العرضي حيث يكون تأريخ الكون في رحابه قطعياً ومحدّداً، إذ كلّ أمرٍ لا بدّ وأن يحدث في مكانٍ وزمانٍ محدّدين، ومن ثمّ فكلّ زمانٍ خاصٍ ومكانٍ خاصٍّ يعتبران وعائين لطروء أحداثٍ معيّنةٍ».
وأضاف في هذا السياق قائلاً: «العلل المادّية والزمانية كعلّية الوالدين بالنسبة إلى ولدهما، وعلّية الماء والهواء والتراب للنبات؛ هي عللٌ صوريةٌ وليست إيجاديةً حسب رأي الفلاسفة لكونها غير موجدةٍ لتلك المعلولات، وإنّما هي بمثابة الممرّ التي تجتازه المعلولات في نشأتها، إذ إنّ السبب الوحيد في خلقة كلّ شيءٍ - شرط إمكان الوجود - هو الخالق الفاعل الموجد.
اعتبر الفلاسفة العلل المذكورة بأنّها في عرض معلولاتها، وفي بعض الموارد نجد أنّ المعلول يكون أكثر كمالاً وأعلى درجةً منها رغم أنّه متأخّرٌ عنها من حيث الترتيب الزماني، وهي التي يطلق عليها العلل العرضية؛ في حين أنّ العلل الموجدة هي تلك العلل التي لها مرتبةٌ أعلى في الوجود وتحيط بالكون وتتحكّم به، وهي التي يطلق عليها العلل الطولية».
المصدر السابق، ص 128 - 132.

[5] - المصدر السابق، ص 128.

[6] - المصدر السابق، ص 130.

إلى جانب النتائج المتمخّضة عنها، تعتبر الأمر الوحيد الذي عجز عن معرفته إلا عن طريق طلب العلم في المدارس والتتلمذ على أيدي أساتذةٍ أكفّاء[1].

لا شكّ في أنّ إحدى أهمّ النتائج[2] التي توصّل إليها على أساس نظريته اللاهوتية هي أنّ العلّة والضرورة وسنخية العلّة مع المعلول، عبارةٌ عن مفاهيم لا تندرج ضمن القضايا الافتراضية، فالعلاقة بين السبب والمسبّب ليست أمراً ظاهرياً وغير حقيقي، كما أنّها ليست رؤيةً ظاهريةً أو صورةً افتراضيةً[3]؛ كما أنّ الإرادة الإلهية لا تعدّ عاملاً يندرج في عرض سائر العوامل أو أنّه منعزلٌ عنها، بل هناك علاقةٌ طوليةٌ بين الأمرين[4].

من الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الفيلسوف اعتبر ما ذكر أعلاه مقدّمةً لرفع الغموض عمّا يراوده من هواجس لاهوتية ولا سيّما إزالة التناقض المتصوّر في ظاهر عبارة «الفعل فعل الله، وهو فعلنا»، إذ توصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّ العلاقة العلّية والطولية الموجودة بين إرادة الله تعالى وبين العلل الوسيطة، ليست من سنخ العلاقات الافتراضية، وعلى هذا الأساس بإمكاننا نسبة فعل الإنسان إلى إرادته وفي الحين ذاته القول بكون العلاقة بين العلّة والمعلول حقيقيةً وليست ظاهريةً افتراضيةً؛ وهذا يعني أنّ أفعالنا لا تصدر بإرادة الله تعالى مباشرةً دون أيّة واسطةٍ بحيث يدّعى أنّنا مجرد معلولاتٍ لعلّتنا بلا واسطةٍ، ومن هذا المنطلق فنّد رأي الأشاعرة قائلاً: «... يجب علينا [حسب رأي الأشاعرة] الاعتقاد بوجود علّةٍ واحدةٍ - فاعلٍ واحدٍ - لا أكثر في الكون، وهي ذات الحقّ سبحانه وتعالى، ومن ثمّ فجميع الحوادث والمخلوقات إنّما تصدر منها مباشرةً دون أيّة واسطةٍ، وأفعال البشر على هذا الأساس تندرج ضمن الحوادث المعلولة لها، حيث تنشأ مباشرةً على ضوء القضاء والقدر - أي بعلم الله تعالى وإرادته - لذا لا دخل للإنسان ولا تأثير لقدرته في ذلك! وهذا الكلام منبثقٌ من رؤيةٍ ظاهريةٍ وتصوّرٍ افتراضيٍّ»[5].

---

[1] - المصدر السابق، ص 125.

[2] - للتعرّف أكثر على النتائج التي توصّل إليها الشيخ مرتضى مطهّري من نظرية اللاهوت التي تبنّاها، راجع: علي أكبر أحمدي، 1389، دين ودوران: جستاري در اسلام شنايبى مرتضى مطهّري (باللغة الفارسية)، طهران، إدارة البحوث والتعليم في مؤسّسة الإعلام الإسلامي.

[3] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الأوّل، طهران، منشورات صدرا، 1994 م، ص 382 - 394.

[4] - المصدر السابق، ص 393.

[5] - المصدر السابق، ص 382.

ثمّ تطرّق إلى بيان رأيه في الموضوع كما يلي: «القرآن الكريم وكذلك الكثير من الأحاديث الصحيحة التي لا يمكن لأحدٍ إنكارها في هذا المضمار والتي رويت على لسان النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) وأئمّة أهل البيت (عليهم السلام) تصرّح بلهجةٍ واضحةٍ بكون كلّ شيءٍ منوطًا إلى القضاء والقدر، وتؤكّد في الحين ذاته على أنّ الإنسان مسؤولٌ عن أعماله التي هي ذات تأثيرٍ أساسيٍّ على مصيره»[1]. وهذا الكلام يدلّ على عدم وجود أيّ تلازمٍ بين عمومية التقدير الإلهي وبين كون الإنسان مجبراً على أفعاله، كما ليست هناك ملازمةٌ بين كونه مخيّراً وبين انتفاء القضاء والقدر[2]؛ فالقرآن الكريم على سبيل المثال قد أناط الهدى والضلال، والعزّة والقدرة، والرزق والسلامة، وحتّى الحسنات والسيئات، إلى مشيئة الله تعالى وتقديره[3]، والشيخ مطهّري بدوره تطرّق إلى بيان تفاصيل هذه القاعدة بالقول: «... ما ذكر لا يستلزم نفي تأثير العلل والأسباب الطبيعية، لذا ليس هناك أيّ تعارضٍ بين هذه الآيات وتلك الآيات التي تؤكّد بلفظٍ صريحٍ على تدخّل الإنسان في الهدى والضلال، والعزّة والقدرة، والرزق والسلامة، وكذلك في الحسنات والسيئات»[4].

ثمّ بادر إلى بيان السبب الكامن وراء عدم حدوث تعارضٍ حول ما ذكر كما يلي: «إنّ قضاء الله تعالى وقدره، ومشيئته وإرادته، وعلمه ولطفه؛ هي عللٌ على طول العلل الطبيعية وليست في عرضها؛ فقاطبة النظام المنسّق اللامتناهي للعلل والأسباب مرتكزٌ على مشيئته تبارك شأنه ومنبثقٌ منها، ومن جملة ذلك قضاؤه وقدره؛ فيثبت أنّ تأثير هذه العلل والأسباب (علّيتها) - من إحدى وجهات النظر - هو عين تأثير وعلّية القضاء والقدر، لذا من الخطأ بمكانٍ تقسيم الأشياء إلى ما هو من فعل الله تعالى ومن فعل غيره، وإذا نسبنا شيئاً أو فعلاً إليه تبارك شأنه فليس من الصواب أيضاً ادّعاء أنّه ليس مخلوقاً له، وليس صحيحاً أيضاً زعم أنّه مخلوقٌ وليس من فعله عزّ وجلّ حينما ننسب صدوره إلى سائر الكائنات.

إذاً، لا صحّة للتقسيم العلّي بين الخالق والمخلوق، فكلّ شيءٍ في عين كونه فعلاً

[1] - المصدر السابق، ص 415.

[2] - المصدر السابق.

[3] - المصدر السابق.

[4] - المصدر السابق، ص 416.

لفاعلٍ ومسبباً منه، فهو أيضاً فعلٌ من أفعال الله تعالى»[1].

وقد أكّد على أنّ هذه الرؤية الإسلامية غاية في الأهمية لكون قبولها أو رفضها يعدّ أمراً مصيرياً، وعلى هذا الأساس اعتبرها متناقضةً مع عقيدة الجبر التي يرى من يتبنّاها أنّ الله سبحانه يتدخّل في مصير بني آدم بشكلٍ مباشرٍ وليس عن طريق العلل الطبيعية، مما يعني وجود تعارضٍ بين مشيئته تعالى وبين هذه العلل.

المسألة الهامّة الأخرى التي طرحها هذا المفكّر حول موضوع البحث، هي وصف القرآن الكريم للمشركين بكونهم يتبنّون عقيدةً جبريةً وتوبيخهم على ذلك ولا سيّما الآية 47 من سورة (يس): {**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ**}. هذه الآية تدلّ بلفظ صريحٍ على عقيدة المشركين بالجبر، إذ يقولون إنّ الله عزّ وجلّ يشبع الجائعين مباشرةً دون أيّة واسطةٍ كما لو فعل ذلك على يد الأثرياء مثلاً؛ وقد ذكرنا آنفاً أنّ الشيخ مطهّري اعتبر هذه العقيدة بطلاناً محضاً وفكرةً لا أساس لها من الصواب، فذات البارئ القدير مقدّسةٌ متعاليةٌ، ووحدانيته تقتضي اتّصاف خلقته بالنظم والترتيب تزامناً مع الوسائط والأسباب[2]؛ وحسب تعبيره فالألوهية تقتضي كون خلقته متقوّمةً على نظام العلّة والمعلول (الطولي والعرضي).

ولدى توضيحه الآيتين التاليتين: {**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**}[3]، {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً}[4]، قال إنّ عبارتي «لم يكُ» و«ما كنّا» المذكورتين في هاتين الآيتين وما شاكلهما، فيهما إشارةٌ إلى ذات البارئ تبارك شأنه ونستشفّ منهما سنّةً إلهيةً حول وجوده تعالى ومقتضى ألوهيته بعدم التحكّم بمصير بني آدم مباشرةً، فهذه الألوهية توجب تدخّل الأسباب والمسبّبات في المصير[5].

---

[1] - المصدر السابق.

[2] - المصدر السابق، ص 128.

[3] - سورة الأنفال، الآية 53.

[4] - سورة الإسراء، الآية 15.

[5] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء السابع عشر، طهران، منشورات صدرا، 1999 م، ص 223.

كما أكّد في موضعٍ آخر على أنّ الآيات الدالّة على مشيئة الله المطلقة - وأنّ كلّ شيءٍ يحدث على أساسها - قد وردت بصورتين، فمنها ما قيل فيه إنّ كلّ شيءٍ عائدٌ إلى مشيئة الربّ جل وعلا بشكلٍ مطلق كالآية المباركة: {**قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**}[1]، ومنها ما وصفت فيه هذه المشيئة بأنّها تجري وفق قانونٍ ونظامٍ عليٍّ، كما في قوله تعالى: {**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**}[2]، فهذه الآية تدلّ على كون المشيئة الإلهية ليست مجرّدةً عن كلّ شرطٍ أو أمرٍ آخر، وإنّما تجري دائماً طبق قوانين علّية منتظمة[3].

رؤيته هذه جعلته يعتبر الإنسان متحكّماً بمصيره بصفته فاعلاً له القدرة على ذلك، ومن هذا المنطلق فهو قادرٌ على تغيير هذا المصير بإرادته واختياره على ضوء القضاء والقدر[4]؛ ناهيك عن أنّه ذهب إلى أبعد من ذلك معتبراً الإنسان متحكّمًا بمصيره في أعلا درجات التحكّم، حيث قال: «إنّ إرادة الإنسان وفعله لهما القابلية على زلزلة العالم العلوي وإيجاد تغييراتٍ فيه»[5]، وقال أيضاً في السياق ذاته: «إرادة الإنسان وأفعاله من شأنهما إيجاد تغييراتٍ على صعيد المحو والإثبات في العالم العلوي وفي لوح التقدير والكتب الملكوتية»[6].

بعد هذه الإيضاحات المقتضبة، نعتقد أنّنا ذكرنا ما فيه الكفاية حول المبادئ الأساسية التي تبنّاها الشيخ مرتضى مطهّري في علم اللاهوت، وفي المباحث اللاحقة سوف نثبت أنّه من منطلق هذه المبادئ سلّط الضوء على علم اللاهوت

[1] - سورة آل عمران، الآية 26.

[2] - سورة الأنفال، الآية 53.

[3] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الرابع، طهران، منشورات صدرا، 1995 م، ص 899 - 901.

[4] - المصدر السابق، الجزء الأوّل، ص 389.

[5] - المصدر السابق، ص 390.

[6] - الشيخ مرتضى مطهّري اعتبر هذه المسألة على غرار مسألة البداء التي تفرّد بها القرآن الكريم وطرحها لأوّل مرّةٍ في تأريخ المعارف البشرية. للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 389 - 390.

الغربي الجديد وبادر على أساسها إلى بيان نقاط ضعفه ومن ثمّ انتقده[1].

علم اللاهوت الغربي الجديد برؤية الشيخ مطهّري

في بادئ هذا المبحث نشير باختصار إلى أنّ الشيخ مرتضى مطهّري اعتبر مبادئ الفكر اللاهوتي الأشعري منعكسةً في اللاهوت الغربي أيضاً، حيث أكّد على أنّ المبادئ اللاهوتية اليهودية والمسيحية ذات سنخية مع الفكر الأشعري وتدور في فلكه، حيث لا يعتقد أتباعهما بأنّ إرادة الله عزّ وجلّ على صعيد الخلقة متقوّمةٌ على ترتيبٍ معيّنٍ ونظامٍ خاصٍّ طوليٍّ وعرضيٍّ، كما رفضوا وجود أيّة واسطةٍ بينه وبين الأحداث التي يشهدها الكون باعتباره كسائر العلل الطبيعية والمادّية حيث يندرج في عرضها، وإثر ذلك تبنّوا عقيدة الجبر بزعم أنّه تبارك شأنه يتدخّل في مصير الإنسان بشكلٍ مباشرٍ وهو السبب في صيرورته عزيزاً أو ذليلاً[2].

والجدير بالذكر هنا أنّه اعتبر اللاهوت الجديد عاجزاً عن تجريد نفسه من المتبنّيات الفكرية اليهودية والنصرانية حول الذات الإلهية، وأكّد على أنّ استدلالات الفلاسفة الجدُد في هذا المضمار - سواءً المؤمنون بالله تعالى أو الملحدون - بعيدةٌ كلّ البعد عن الهدف المنشود من وراء علم اللاهوت؛ ولأجل بيان تفاصيل الموضوع بشكلٍ أكثر وضوحاً سنذكر فيما يلي بعض الأمثلة من آراء علماء اللاهوت الغربيين الجدُد بالنسبة إلى الله تبارك وتعالى والتي اعتبرها الشيخ مطهّري منبثقةً من معتقدات اليهود والنصارى، وبعد ذلك نذكر ما يترتّب عليها من نتائج:

المثال الأوّل: أوجست كونت والإله العاجز

اعتبر الشيخ مرتضى مطهّري الفيلسوف الغربي أوجست كونت منكرًا ذلك الربّ الذي هو: «شيءٌ كسائر أجزاء الكون، وعاملٌ في عرض سائر العوامل في الكون؛ لكنّه مجهولٌ وغامضٌ»[3]، ووصفه أيضاً: «هو إلهٌ من سنخ سائر الكائنات وجزءٌ

[1] - لا ريب في أنّ مبادئ اللاهوت التي تبنّاها الشيخ مرتضى مطهّري لا تقتصر على ما ذكر، ولكنّ ما ذكرناه كان له تأثير بالغٌ على صياغة منظومته الفكرية اللاهوتية وإرساء دعائمها.

[2] - لا يسعنا المجال هنا لبيان آراء الشيخ مرتضى مطهّري بشكلٍ مسهبٍ ومتابعة تفاصيل ما ذكر في مختلف مؤلّفاته، ومن أراد المزيد فليراجع مقالةً تحت عنوان «التوحيد والتكامل» ضمن الجزء الثالث عشر من سلسلة آثاره المطبوعة تحت عنوان (مجموعه آثار).

[3] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الأوّل، طهران، منشورات صدرا، 1994 م، ص 483.

من الكون»، وقال إنّه بين الفينة والأخرى تظهر بين البشر معتقداتٌ حوله وكأنّه علّةٌ مجهولةٌ وغامضةٌ، ومن ثمّ شيئاً فشيئاً جرّاء تطوّر العلوم التجريبية واكتشاف العلل المجهولة للأشياء، تخلّى هذا الإله عن مقام الربوبية ولم يبق له دورٌ في حياة بني آدم[1]؛ ومن المؤكّد أنّ إلهاً كهذا يجب وأن يُعرض عنه[2].

ومن جملة ما ذكره في هذا الصدد ما يلي: «هذا النمط الفكري حسب تعاليمنا الإسلامية خاطئٌ جملةً وتفصيلاً، فالله تعالى في معارفنا الدينية ليس من سنخ العلل الطبيعية، وعلى هذا الأساس لا يمكننا التساؤل عمّا إن كان هذا المخلوق الخارجي قد أوجده الله عزّ وجلّ أو أوجدته علّةٌ أخرى - طبيعية - إذ ليس من الممكن تصوّر أيّ ترديدٍ بين الأمرين، وبالتالي لا مجال لطرح السؤال المذكور؛ وهذا التوجّه الفكري في الحقيقة هو عين الإلحاد... »[3].

المثال الثاني: الكون في غنىً عن الخالق

ادّعى البعض أنّ افتراض التكامل لا ينسجم عقلياً ومنطقياً مع الاعتقاد بوجود الله تبارك وتعالى[4]، حيث قالوا: «الكون لا يحتاج إلى علّةٍ وخالقٍ إلا إذا كان وجوده متحقّقاً دفعةً واحدةً، لكنّه إن وجد تدريجياً يكفي حينها أن يتقوّم على علل أو عوامل تدريجية طبيعية»[5]. وأضاف في السياق ذاته: «لو أنّ الأشياء وجدت وفق إرادة الله تعالى ومشيئته الأزلية، فلا بدّ لوجودها في هذه الحالة أن يكون في آنٍ ودفعةٍ واحدةٍ لكون الإرادة الإلهية مطلقةً ولا مانع يحول دون تحقّقها ناهيك عن أنّها غير مشروطةٍ بأيّ شيءٍ، لذا يترتّب على هذه الميزات أنّها توجد كلّ شيءٍ كلمح البصر أو هو أدنى؛ وهو ما أكّدت عليه النصوص الدينية كقوله تعالى: {**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**}[6]؛ لذا إن أقررنا بأنّ وجود الكون والكائنات تحقّق بإرادة الله ومشيئته،

[1] - المصدر السابق.

[2] - المصدر السابق، ص 484.

[3] - المصدر السابق، ص 485.

[4] - المصدر السابق، ص 516.

[5] - المصدر السابق، ص 518.

[6] - سورة يس، الآية 82.

من الضروري حينئذٍ أن يتّصف بصورته التي هو عليها سواءً في باكورة وجوده أو في نهايته»[1]. من البديهي أنّ الشيخ مرتضى مطهّري لا يعتقد بما ذكر، فهو لا يرى وجود هكذا تلازم، أي أنّ مقتضى الإيمان بعلم الله الأزلي هو الإقرار بأنّ مشيئته الأزلية حتّى وإن تعلّقت بإيجاد شيءٍ وحتّمت خلقته دفعةً واحدةً وفق مبدأ كُن فيكون، فهذا لا يعني تفنيد القول بالخلقة التدريجية بواسطة العلل والعوامل الطبيعية[2].

الإرادة الإلهية المطلقة تقتضي وجود كلّ شيءٍ كما يشاء الله تعالى وبأيّ شكلٍ وهيئةٍ يريد دون أيّ مانعٍ أو رادعٍ وبلا أيّ حاجبٍ بين إرادته وما أوجده من خلالها، لذا فالخلقة لا تعني ضرورة إيجاد ما تعلّقت به إرادته دفعةً واحدةً[3].

إذاً، كون إرادة الله عزّ وجلّ مطلقةً يعني قدرته على خلقة كلّ ما أراد بذلك النحو الذي يشاء دون أن تتوقّف إرادته على إرادة غيره؛ لذا إن شاء خلقة شيءٍ دفعةً واحدةً فهو يأتي إلى الوجود كذلك في آنٍ واحدٍ دونما أيّ تأخيرٍ، لكن إن تعلّقت مشيئته بخلقة شيءٍ على نحو تدريجي فهو سيرى الوجود بهذا الشكل؛ أي إنّ نمط الخلقة متعلّقٌ بماهية وجود الشيء والتي تكوّنت حسب مقتضى إرادة الذات الأحدية، مثلاً لو اقتضت الحكمة الإلهية أنّ الكائنات الحية ترى الوجود بشكلٍ تدريجي وعلى مرّ مليارات السنين، فهذا الأمر قطعاً سيتحقّق حيث تبصر هذه الكائنات النور بهذا الشكل[4].

المثال الثالث: جان بول سارتر وعقدة الإله

المسألة المذكورة أرّقت كيان بعض المفكّرين والفلاسفة الغربيين وجعلتهم في حيرةٍ من أمرهم لكونهم تبنّوا مبادئ فلسفية متقومّة على فكرة حرّية الاختيار المطلق فرفضوا على أساسها عقيدة وجود الله سبحانه وتعالى، ومن جملتهم جان بول سارتر الذي قال: «بما أنّني أؤمن بالحرّية، لذلك لا أستطيع أن أؤمن بالله، فلو آمنت به لا بدّ لي حينئذٍ من الإيمان بالقضاء والقدر، وإذا آمنت بهما بجب عَلَيَّ عندئذٍ التخلّي

[1] - المصدر السابق، ص 519.

[2] - المصدر السابق.

[3] - المصدر السابق، ص 522.

[4] - المصدر السابق، ص 523.

عن فكرة حرّية الإنسان؛ وبما أنيّ لا أرغب بالتخلّي عن هذه الفكرة من منطلق حبّي لها واعتقادي الشديد بها، فأنا لا أؤمن بالله»[1].

تعليقاً على هذه العقيدة قال الشيخ مطهّري بأنّ سارتر توهّم كون الإيمان بالله تعالى متناقضاً مع الاعتقاد بإرادة الإنسان وحرّيته[2]، فهو تصوّرٌ باطلٌ وعارٍ من الصحّة لكونه يجعل إرادة الله تعالى في عرض إرادة البشر، وبالتالي أوجد لدينا ترديداً فيما لو كانت أفعالنا منبثقةً من إرادتنا أو من إرادته تبارك شأنه؛ ولكن كما ذكرنا آنفاً، فالشيخ مطهّري يعتقد بكون الإرادة الإلهية في طول كلّ علّةٍ طبيعيةٍ ومادّيةٍ، وكذلك في طول إرادة البشر وليس في عرضها؛ لذا فإنّ الترديد بين إرادته تعالى والعلّة الطبيعية أو الإرادة الإنسانية، هو مجرّد هراءٍ وافتراض عارٍ عن الصحّة.

المثال الرابع: برتراند راسل والحركة الذرّية

الرؤية الغربية حول حرّية الإنسان واختياره من وجهة نظر الشيخ مرتضى مطهّري مجرّدةٌ من إرادة الله عزّ وجلّ ومشيئته، كما يترتّب عليها انقطاع الصلة بين هذه الإرادة وبين الماضي والحاضر والتاريخ بأسره، وحتّى البيئة التي نعيش في كنفها[3]؛ وعلى هذا الأساس ذهب الفلاسفة والمفكّرون الغربيون إلى القول بوجود تضادٍّ بين الإقرار بقانون العلّية وتبنّي فكرة حرّية الإنسان[4]، وقد استدلّ على هذه الحقيقة بما طرحه برتراند راسل من آراء في هذا المضمار، والذي اعتبر فكرة الإيمان بحرّية الإنسان واختياره تقتضي الإعراض عن قانون العلّية ورفض كلّ ما يرتبط بالضرورة والإيجاب العلّي[5]، وفي هذا السياق نقل كلاماً له من كتاب «النظرة العلمية The Scientific Outlook» بغية إثبات ما ذكر، وهو النصّ التالي:

«الحكمة الكاثوليكية حتّى وإن أيّدت مبدأ الاختيار كمفهومٍ كلّيٍّ في الفترة الأخيرة، لكنّها اتّسمت بنزعةٍ نحو القوانين الطبيعية في عالم الوجود وحاولت إضفاء تعديلاتٍ

[1] - المصدر السابق، ص 526.

[2] - المصدر السابق، ص 527.

[3] - المصدر السابق.

[4] - المصدر السابق.

[5] - المصدر السابق، ص 528.

طفيفةً عليه واستثنت من ذلك الظواهر الإعجازية... إحدى مراحل التطوّر الملحوظ في أداء علماء الدين إبّان الآونة الأخيرة، أنّهم حاولوا انتشال فكرة الاختيار مما حلّ بها - في الأزمنة السالفة - ضمن جهلٍ تامٍّ فيما يخصّ كيفية حركة الذرّات في الكون»[1].

وأشار إلى الذرّات هنا تنويهاً بالنشاطات العلمية لبعض رجال الدين من أمثال عالم الفيزياء الشهير آرثر أدينجتون الذي تألّق في الأوساط العلمية إبّان القرن العشرين، حيث لجأ هؤلاء إلى الحديث عن حركة الذرّات بغية إثبات مبدأ الاختيار للبشر؛ لذلك قال برتراند راسل معلّقاً على رأي هذا الفيزيائي: «... الذرّة لها القابلية على القفز من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى... وفي الوقت الراهن لا يوجد قانونٌ نتمكّن من خلاله بيان نوعية كلّ قفزةٍ بحيث نقول إنّها كذا قفزةٌ ويمكن أن تحدث في الظروف الكذائية، ومن هذا المنطلق يقال إنّ الذرّة لا تندرج تحتّ أيّ قانونٍ أو نظامٍ لكنّها ذات خواصّ يمكن وصفها على نحو التشبيه بكونها اختياراً. أدينجتون في كتابه «طبيعة العالم الفيزيائي» قام بإنجازٍ عظيمٍ في هذا المضمار»[2].

الشيخ مطهّري علّق على هذا الكلام قائلاً: «نحن نؤيّد ما قاله برتراند راسل حول عدم وجود أيّ قانونٍ مقنعٍ يثبت انعدام النظم في حركة الذرّات، فضلاً عن ذلك نقول إنّه من المستحيل بمكانٍ وجود قانونٍ كهذا حالياً أو إمكانية وجوده مستقبلاً؛ كما نتّفق معه بالكامل في رأيه القائل بأنّ انعدام قانون العلّية في الكون يعني ذهاب جميع استنتاجاتنا حول العالم الذي نعيش فيه والله تعالى وكلّ شيءٍ أدراج الرياح... ولكن مع ذلك لا يمكننا كتمان تعجّبنا من أمرين في هذا الصعيد، أحدهما أنّ عدداً ممن يطلق عليهم علماء دينٍ حاولوا إثبات وجود الله عزّ وجلّ من خلال تفنيد مبدأ العلّية، حيث زعموا أنّهم لجؤوا إلى إثبات الاختيار ونقض الضرورة العلّية والمعلولية بغية تفنيد السنخية الموجودة بين العلّة والمعلول والتي فحواها أنّ العلّة المعيّنة سببٌ لوجود معلولٍ معيّنٍ...»[3].

---

[1] - المصدر السابق.

[2] - المصدر السابق.

[3] - المصدر السابق، ص 530.

خلاصة كلام الشيخ مطهّري أنّ راسل لا يعتقد بعدم وجود نظمٍ في الطبيعة وعالم الذرّات، لذا فهو يرفض فكرة كون الذرّات مخيّرةً - كاختيار الإنسان - في حركتها، ولكنّه يفترض ما يلي: «سلوك الإنسان الاختياري هو سلوكٌ حرٌّ خارجٌ من نطاق قانون العلّية»[1].

المثال الخامس: فريدريك هيجل وحتمية التاريخ

فضلاً عماّ ذكر فالشيخ مرتضى مطهّري أكّد على أنّ فريدريك هيجل قد تأثّر إلى حدٍّ كبيرٍ بمبادئ اللاهوت اليهودي والمسيحي، الأمر الذي جعله يطرح نظرية الجبر التاريخي - حتمية التاريخ - حيث وضّحها قائلاً: «... ماضي البشرية طوى مسيرةً محدّدةً وهناك قدرةٌ تحرّكه وتشرف عليه، فهو يناظر العجلة التي تدار باليد، أو كالمعمل الذي تعمل مكائنه بأيدي العمّال أو قوّة البخار؛ وهذا يعني أنّ التاريخ يجري متأثّراً بعوامل وقوى خاصّة فينتقل من مرحلةٍ إلى أخرى على هذا الأساس. إذاً، فكرة الجبر التاريخي - حتمية التاريخ - تعني حتميةً مصير البشر، لذا حينما نقول بأنّ حركته جبريةٌ فالمراد من ذلك الاعتقاد بوجود تأثيرٍ حتميٍّ لا محيص منه على حياة بني آدم الاجتماعية من قبل بعض العوامل المؤثّرة، فهذا التأثير ضروريٌّ وحتميٌّ لا مفرّ منه بتاتاً»[2]. ثمّ استنتج الشيخ من فحوى هذه النظرية أنّها منبثقةٌ من تعاليم لاهوتية يهودية ومسيحية تكون إرادة الله عزّ وجلّ فيها بديلةً عن إرادة الإنسان - باعتباره مجرّداً من الاختيار - فيترتّب عليها إشاعة فكرة القضاء والقدر بمعناها المذموم.

بعد ذلك أضاف في السياق ذاته قائلاً: «... عبارة الجبر التاريخي - حتمية التاريخ - تحظى بأهميةٍ بالغةٍ في عصرنا الراهن، فهي اليوم تعكس المعنى ذاته الذي أُريد من فكرة القضاء والقدر في اليهودية والمسيحية، حيث تدلّ على وجوب الاستسلام للأمر الواقع والإذعان للأحداث بغية التغطية على تنصّل الإنسان عن واجباته. فمسألة القضاء والقدر قديماً كانت كالأسد المفترس الذي لا يجد الإنسان مفرّاً من براثنه حينما يقع فيها، وهذا الأمر يتجلّى اليوم في إطار فكرة الجبر التاريخي أو حتمية التاريخ»[3].

---

[1] - المصدر السابق، ص 528.

[2] - المصدر السابق، الجزء الثالث، ص 180.

[3] - المصدر السابق، ص 181.

المثال السادس: كارل ماركس وعوامل الإنتاج

فلسفة كارل ماركس هي الأخرى واجهت نقداً لاهوتياً من قبل الشيخ مرتضى مطهّري، فقد قال إنّ هذا المنظّر الغربي ينكر وجود الله تعالى في نظرياته الفلسفية لكنّه في الوقت نفسه يتحدّث عن وجود شيءٍ يشابه إله اليهود والنصارى بحيث يتحكّم بمصير البشرية، وهو برأيه ليس سوى «عوامل الإنتاج».

إذاً، الشيخ مطهّري يرى أنّ عوامل الإنتاج التي طرحت في فلسفة كارل ماركس تناظر الإله في الديانتين اليهودية والمسيحية، فهي تقهر الإنسان بقبضتها القوية وتجبره على أن يطوي مسيرته خاضعاً لها؛ حيث قال في هذا المضمار: «عامل الإنتاج - برأي كارل ماركس - والذي هو ثمرةٌ لنشاطات الإنسان العملية والاجتماعية، يعدّ واحداً من أهمّ العوامل التي تتكوّن على أساسها بنية المجتمعات وعلى أساسه يتحقّق الرقي الاجتماعي في جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية؛ كما أنّ كلّ شيءٍ اعتبره ماركس ناشئاً من هذا العامل، لا بدّ وأن يكون متقوّماً عليه وانعكاساً تامّاً له»[1].

إحدى المسائل التي رأى الشيخ مطهّري بأنّها تحظى بأهميةٍ بالغةٍ في فلسفة ماركس هي أنّ عوامل الإنتاج تعتبر متغيّرةً ومتكاملةً بحدّ ذاتها[2]، بحيث تنمو وتزدهر من تلقاء نفسها[3]؛ فهي من وجهة نظر هذا المنظّر الغربي كأنّها كائنٌ حيٌّ ينمو ويترعرع ذاتياً وبشكلٍ عشوائيٍّ على نحو الجبر والضرورة بعيداً عن إرادة البشر، لكنّه مع ذلك يسيطر عليهم قهراً وجبراً فيسوقهم في تياره الجارف نحو المصير الذي يعيّنه لهم[4].

خلاصة الكلام أنّ الشيخ مرتضى مطهّري أعار أهميةً بالغةً لرأي ماركس حول سلطة عوامل الإنتاج واستحواذها على إدراك الإنسان ومشاعره وإرادته[5] باعتبارها أمراً خارجاً عن حيّز وجوده واختياره، إذ لها القابلية على صياغة مشاعره

[1] - المصدر السابق، الجزء الثاني، ص 394.

[2] - المصدر السابق.

[3] - المصدر السابق، ص 397.

[4] - المصدر السابق، ص 401.

[5] - المصدرالسابق.

وإرادته تدريجياً دون أن يعي ذلك[1]. ومن هذا المنطلق أكّد الشيخ مطهّري على أنّ هذه النظرية العمياء[2] لا تُبقي للإنسان أيّ دورٍ في تعيين مصيره، وبالتالي فغاية ما يمكن أن يحقّقه من علمه وإدراكه وإرادته هو سلوكه في أنفاق السبيل الجبري - الحتمي - الذي مهّدته له عوامل الإنتاج، ومن ثمّ النهوض بواقعه نحو الأفضل في رحاب هذا المسلك الخارج عن نطاق اختياره.

نتيجة البحث

اعتبر الشيخ مرتضى مطهّري أن الرؤية التي سادت حول الله تعالى في العصر الحديث لا تختلف كثيراً عن تلك الصورة المحرّفة التي سادت في القرون الماضية بين أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية؛ فهو تبارك شأنه وفق هذه الرؤية يتدخّل في جميع الأمور - وبما فيها مصير الإنسان - بشكلٍ مباشرٍ دون أيّة واسطةٍ من منطلق الاعتقاد بأنّه قوّةٌ تضاهي العلل المادّية الطبيعية وتتناغم مع إرادة الإنسان وقابلياته العقلية، لكن غاية ما في الأمر أنّه أقوى وأعتى منها، لذلك يهمّشها ويجرّدها من خواصّها وتأثيرها بحيث يفرض عليها بالقهر والإجبار أن تفعل ما يريده منها، وجرّاء ذلك تقع الأحداث عشوائياً دون أيّ سببٍ منطقيٍّ مقنعٍ فتخطّ مصير الإنسان دون إرادته.

إذاً، خلاصة ما ذكر أنّ الشيخ مرتضى مطهّري وصف مبادئ علم اللاهوت الجديد بالموروثة من التعاليم اليهودية والمسيحية وأكّد على أنّها ليست جديدةً كما يقال.

المصادر:

1. القرآن الكريم.
2. إيان جي. بربور، علم ودين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي)، 1983 م.
3. مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الأوّل، طهران، منشورات صدرا، 1994 م.
4. مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الثاني، طهران، منشورات صدرا، 1995 م.
5. مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الثالث، طهران، منشورات صدرا، 1995 م.
6. مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء الرابع، طهران، منشورات صدرا، 1995 م.
7. مرتضى مطهّري، مجموعه آثار شهيد مطهّري (باللغة الفارسية)، الجزء السابع عشر، طهران، منشورات صدرا، 1999 م.

---

[1] - المصدر السابق، ص 402.

[2] - المصدر السابق.

فلسفة الدين

تشارلز تاليافيرو[1][2]

ساق كاتب هذه المقالة العديد من المباحث التحليلية حول خلفيات علم اللاهوت المعاصر، مثل مسألة الشرّ والتعدّدية الدينية والبراهين اللاهوتية وعقيدة أنّ الله تعالى خيرٌ مطلقٌ ووجودٌ أزلي، وغير ذلك؛ وفي كلّ واحدٍ من هذه المواضيع ذكر العديد من الآراء. تجدر الإشارة هنا إلى أنّه لم يذكر النتائج التي تترتّب على الكثير من هذه الآراء، وأذعن إلى أنّه أراد من ذكر بعضها بيان تفاصيل الموضوع على أساس خلفياتٍ فكريةٍ منحازة للديانة المسيحية لكي يبادر إلى الردّ عليها؛ ويمكن اعتبار هذا الأسلوب البحثي نقطة ضعفٍ أساسيةٍ ترد على المقالة.

رغم كلّ المؤاخذات التي ترد على المقالة، إلا أنّها لا تخلو من فائدةٍ للباحثين الذين يتبنّون رؤيةً شموليةً ثاقبةً ومستقلّةً حول علم اللاهوت المعاصر.

المحرر

للفلسفة دور حيوي في دراسة وتطبيق الدين. فطلاب العلوم الدينية وكذلك المؤمنون بالدين كل يزاول عمله وفقاً لفهمه لطبيعة الواقع ومشروعية القناعات البشرية. وهذا الفهم بالذات هو فلسفة للطبيعة الإنسانية. عندما ندرس هذه الفلسفة تاريخياً، وأنثربولوجياً، وسوسيولوجياً، ولاهوتياً، فإننا نعتمد بشكل واضح على فلسفة حول المناهج المستعملة. مثلاً، قد يكون المنهج التاريخ الذي يستبعد في المبدأ التجارب

[1] - الفصل السادس من كتاب بعنوان: The Black well companion to the study of religion by Robert Segal.
ترجمة:الأستاذ طارق عسيلي

[2] - Charles Taliaferro.

الدينية التقليدية مثل التجسّد، أو تجسّد الأفكار، أو المعجزات، انعكاساً للفلسفة التي تسمّى الطبيعانية[1]. لذلك قد يحتاج التقويم العميق لهذا المنهج التاريخي ولمدى دقّته تحقيقاً في صدقية الطبيعانية. تعتقد «الطبيعانية» بإمكان تفسير الواقع وتوضيحه تماماً أو على الأقل مبدئياً من خلال العلوم الطبيعية، وهي تستبعد بالمبدأ الاحتكام إلى الله أو براهمن أو أي بعد وجودي متعالٍ وغير جسماني.

ولكي تكتمل دراسة الدين، فهي تحتاج إلى معالجة مسائل فلسفية أساسية حول ما هو موجود (ميتافيزيقا)، وحول ما يمكن معرفته (أبستيمولوجيا)، وحول ما له قيمة (نظرية القيم والأخلاق). يقتضي هذا المشروع في إحدى مراحله دراسة الطبيعانية وكذلك البدائل الأخرى لها. وهنا لا يمكن اجتناب الفلسفة. فحتى الرفض المتطرّف للفلسفة ينطوي على فلسفة. فمثلاً، يمكن للمرء أن يستبعد الفلسفة ويعتبرها عقيمةً على أسس شكوكية متينة بالمعرفة الإنسانية، لكن هذا الاستدلال المنطقي بذاته فلسفة.

يتألف هذا البحث من أربعة أقسام: (1) معنى الاعتقادات والممارسات الدينية، (2) الترابط المنطقي للإيمان بالله، (3) الأدلة على وجود الله وعلى عدم وجوده، (4) التعددية الدينية. ورغم أن البحث لا يتطرّق إلى فلسفة التاريخ والعلم، إلا إنه يتناول المسائل الفلسفية التي ترتبط مباشرة بالدراسة العلمية والتاريخية للدين. فمثلاً، إذا تبيّن بشكل واضح أن المفاهيم الدينية الإيمانية وغير الإيمانية للمقدّس فاقدة للمعى، إذاً، الطريق واضح لدراسة الكتاب المقدّس وكتب الفيدا بطريقة علمانية تاريخية وطبيعانية بكل معنى الكلمة. لكن إذا تبيّن أن بعض المفاهيم الدينية غير الطبيعانية للعالم مترابطة منطقياً ومعقولة، إذاً يحتاج التحقيق في الدين إلى أن يجيز الاعتراف بصحة المزاعم الدينية بدل الاستبعاد المباشر لها واعتبارها خرافات.

معنى الاعتقادات والممارسات الدينية

كان في منتصف القرن العشرين حركة فلسفية مهمّة تسمّى الوضعية، وكانت تُعرف أيضاً بالوضعية المنطقية أو مبدأ التحقق. تأثّرت هذه الحركة أشد التأثير بالعلم الطبيعي في القرن العشرين. وكان يُتوقّع لنجاح العلم أن يبشّر بعصر فلسفي جديد،

[1] - Naturalism.

ستتعرض فيه أكثر الأعمال الفكرية حول الله، والروح، والأخلاق، لنقد أمبريقي شديد. كانت الصيغ الأمبريقية التي شجّعها الوضعيون كثيرةً، لكن المبدأ الأمبريقي الذي يمثّلها حق التمثيل هو: لكي يكون للمدّعى (القضية) معنىً منطقي، فإما أنه يحتاج أن يكون حول العلاقات الشكلية المجردة بين الأفكار، كتلك المطبّقة في الرياضيات والتعريفات التحليلية («أ هي أ» و«للمثلث ثلاثة أضلاع»)، أو يجب من حيث المبدأ أن توجد تجربةً فكريةً توفّر دليلاً على الحقيقة أو على كذب المدّعى. فالادعاءات التي تبدو واقعيةً والتي لا يمكن إخضاعها للتجربة الأمبريقية تكون خاليةً من المعنى. وانطلاقاً من هذا الشكل من الوضعية ادّعى أ. ج. آير[1] وغيره من الوضعيين أن الاعتقادات الدينية بلا معنى. إذ كيف يمكن للمرء أن يؤكّد بالتجربة الحسية أن الله كلّي العلم أو محب أو أن كريشنا هو تجسّد لفيشنو؟

في مناظرات مهمة جرت في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، كانت الحجج الفلسفية حول الله تشبّه بالحجج على وجود وعادات البستاني الذي لا يمكن ملاحظته. فقد كانت فكرة البستاني غير المرئي، والذي لا يمكن اقتفاء أثره من خلال أي قوة حسية تبدو هراءً. شرح أنطوني فلو[2] من خلال استعمال هذا التشبيه بالبستاني وغيره من التشابيه المصاغة بالطريقة نفسها، لماذا لا تنجح الادعاءات الدينية في اختبار المعنى. وهكذا كان حقل فلسفة الدين ساحة عراك واسعة تركّزت فيه المناظرات على وجود معنى للاعتقادات الدينية.

التحقق التجريبي لم ينتهِ تماماً. ما زال بعض نقّاد الاعتقاد بإله غير جسماني يقدّمون النقد الشبيه بنقد فلو وآير وإن بشكل منقّح. من ممثلي هذه المقاربة ميشال مارتن[3] وكاي نيلسن[4]. مع ذلك، تعتبر التحديات الأمبريقية لمعنائية الاعتقادات الدينية الآن أكثر تأثيراً مما كانت من قبل.

ربما كان أكثر الانتقادات تأثيراً على الوضعية أنها كانت داحضةً لذاتها. فنفس

[1] - A. J. Ayer 1910 – 1989.

[2] - Anthony Flew.

[3] - Michael Martin.

[4] - Kai Nielsen.

المعيار الإمبريقي للمعنى لا يبدو منطوياً على علاقة صورية بين الأفكار، كما هو الأمر مع تكرار المعنى، ولا هو قابل للتحقيق التجريبي. لكن كيف يمكننا أن نحدّد إذا كان المبدأ صحيحاً؟ في أحسن الأحوال، يبدو أن مبدأ قابلية التحقق لا يعدو كونه توصيةً حول كيفية وصف القضايا التي يستعد الوضعيون للقبول بأنها ذات معنى. لكن بعد ذلك كيف يمكن أن يُحلّ النزاع حول تحديد القضايا الأخرى ذات المعنى بطريقة غير اعتباطية؟ بالنسبة للمؤمنين الدينيين، الذين يأتي حديثهم عن «براهمن» و«الله» في قلب الخطاب ذي المعنى، تظهر اعتباطية استخدام المبدأ الإمبريقي حول إمكان التحقّق واشتماله على دور منطقي. فإذا كان مبدأ الوضعيين أكثر إحكاماً، فإنه سيهدّد قضايا مختلفة تبدو على الأقل ذات صدقية كبيرة، مثل الادعاءات العلمية حول العمليات الفيزيائية والحوادث غير المدركة صراحة. مثلاً، ما الذي يمكننا اعتقاده عن حالات الكون السابقة لكل ملاحظة أو عن الطبقات الفيزيائية للكون التي لا يمكن ملاحظتها حتى بشكل غير مباشر لكن يمكن استنتاجها فقط كجزء من نظرية علمية أساسية؟ أو ماذا عن الأحوال الذهنية للأشخاص الآخرين التي يمكن في العادة أن تحاكم بشكل موثوق، لكن كما يرى البعض، لا تشكّل الملاحظات الخارجية والعامة دليلاً كافياً على تفسيرها؟ يمكن أن تكون الأحوال الذاتية للمرء - كيف يشعر المرء - محيّرةً جداً للمراقبين الخارجيين وحتى للمرء نفسه. فهل يمكنني أن أراقب شعورك بالسعادة أمبريقياً؟ واضح أننا في ظروف عادية قد نجيب بالإيجاب، لكن المظاهر قد تكون مخادعةً، ويمكننا أن نتصوّر حالات يمكننا فيها أن نستدل على سعادة الفرد أو على حالته الذاتية من خلال السلوك، والشهادة، أو الحالات الدماغية. ومع ذلك فإن هذا الدليل يمكن أن يخطئ. تعتمد أحكامنا على الحالات الذاتية للأشخاص الآخرين، على الطبيعة الوسائطية وغير المباشرة لوعينا بالآخرين. لذلك يبدو أن الحالات الواعية للأشخاص تقاوم التحقّق المحكم [انظر: تاليافرو، 1994، 2005].

أدين التفسير الإمبريقي الدقيق للمعنى بافتقاره للأصل الأمبريقي المحكم على أساس عدم وجود مستوى من التجربة أساسي منطقي واضح، نختبر به القضايا

المزعومة. «المعطى» التجريبي في غاية المرونة، ويعكس في الغالب أحكاماً مفهوميةً سابقة. ويمكن استخدام الأطر الفلسفية المتعارضة لوصف ما يتراءى أنه نفس «التجارب الأمبريقية». مثلاً، يمكن للمرء أن يصف التجربة على أساس الموضوعات الجوهرية الثابتة، أو كما يفعل بعض البوذيين على أساس بعض الحالات المميزة الخاطفة من دون موضوعات جوهرية ثابتة. فقد ادّعى الصوفيون في الأديان المختلفة وفي أزمنة مختلفة اختبار حقيقة الروح الحاضرة في كل مكان. عندما سلّم آير[1] بأن التجرية الصوفية من حيث المبدأ يمكن أن تهب المعنى للمصطلحات الدينية، بدا أن هناك منزلقات تنقلنا من قابلية التحقق الإمبريقي إلى قابلية التحقق الصوفي (انظر: آير، 1936، صص 180 - 181).

وقد دُفع عدد كبير من الفلاسفة في الستينات والسبيعينات من القرن الماضي إلى استنتاج أن الاعتراض الإمبريقي لم يكن حاسماً. إذ يمكن إيجاد تقويم نقدي للوضعية في كتابات آلفن بلانتنغا[2]، وريتشارد سواينبرن[3]، وجون فوستر[4]، وغيرهم. ولخّص رونالد هيبرن[5] قناعةً معاصرةً يتمّ تبنّيها على نطاق واسع: «لا يمكن أن توجد طريق مختصرة في فلسفة سابقة على الفحص الدقيق وإعادة فحص المسائل في الحقل كله... لا يمكن لاختبار تحقق حاسم، ولا لإعلان رسمي عن خواء المعنى، أن يحررنا من العمل. وحتى آير نفسه أدرك أن التفسير الوضعي للمعنى لم يكن مقبولاً [انظر: تاليافيرو، 2005، ص 61 – 337).

مع تراجع الوضعية، برز عدد من الحركات في فلسفة الدين. كان معظم العمل في الحقل واقعياً بمعنى أنه عالج المعتقدات الدينية حول الله، وبراهمن، والروح، والكارما، وغيرها، بوصفها معتقدات حول الواقع. ونظراً إلى جوهرية هذا العمل، سيتبنّى معظم هذا البحث وجهة نظر واقعية. بمعنى أن الله إما أن يكون موجوداً أو

[1] - Ayer.

[2] - Alvin Plantinga.

[3] - Richard Swinburne.

[4] - John Foste.

[5] - Ronald Hepburn.

غير موجود. لكن بعض الفلاسفة الذين يستوحون لويدفغ فتغنشتاين[1] إما أنهم رفضوا الواقعية أو أنهم على الأقل دعوا إلى إعادة تشكيلها جذرياً. فآراؤهم عندما يدرسون معنى الاعتقاد الديني والممارسات الدينية مهمة ولا بد من أخذها بالاعتبار.

شنّ فتغنشتاين هجوماً على ما كان يسمى نظرية معنى الصورة، وفقاً لهذه النظرية، يمكن الحكم على القضايا بالصدق والكذب وفقاً لمطابقة الواقع للصورة التي يمثلها الاعتقاد. هذا الفهم للحقيقة والاعتقادات - في نظرية الحقيقة المتطابقة تكون عبارة «الله موجود» صادقةً إذا، وفقط إذا، كان الله موجوداً - يبدو لفتغنشتاين خطأً، فهو وفقاً لفتغنشتاين يؤدي إلى نشوء مشاكل فلسفية لا تحل، وتسيء تفسير وجود الاعتقادات الدينية، التي علينا إيجاد معناها في الحياة حيث تستعمل. فقد قدّم فتغنشتاين، من خلال صرفه للانتباه عن المعنى المرجعي للكلمات إلى استعمالها، فكرة وجوب مشاركتنا في ما يسمّيه أشكال الحياة. وعندما تمّ تطبيق هذا التحوّل على المسائل الدينية، رفض عدد من الفلاسفة اشتمال أشكال الحياة الدينية على مزاعم ميتافيزيقية أو قللوا من مدى اشتمالها عليها. وتبنّى بيتر ونتش[2]، وب. ر. تلغهام[3]، ود. ز. فيليبس[4] جميعهم هذه المقاربة للدين، التي قد تعتبر غير واقعية بمعنى أنها لا تتعامل مع المعتقدات الدينية كادعاءات ميتافيزيقية صريحة حول الواقع يمكن أن يُحكم عليها فلسفياً بالصدق أو الكذب من حيث علاقتها بالحقيقة الموضوعية. بهذا الرأي نالت الميتافيزيقا التقليدية للمؤمنين بالله في الواقع ما تستحقه عندما تعرّضت لهجوم من الوضعيين في منتصف القرن العشرين.

إذاً، يبدو أن هذا التحدّي الفتغنشتايني صنف جزءاً كبيراً من الطريقة التي قارب فيها الفلاسفة الغربيون الدين بطريقة تقليدية في جهة واحدة. فمثلاً، عندما حاجج ديكارت، ولوك، ولابنتس، وبركلي، وهيوم، مع وضد تبرير وجود الله، كانت الميتافيزيقا في الجبهة الأمامية. فقد كان هؤلاء مهتمّين بتقديم أفضل البراهين

[1] - Ludwig Wittgenstein.

[2] - Peter Winch.

[3] - B. R. Tilgham.

[4] - D. Z. Philips.

الممكنة على وجود الله أو على عدم وجوده. كما كان الانشغال بصدق أو كذب المعتقدات الدينية أساسياً أيضاً بالنسبة للتفكير الفلسفي في العصور القديمة والوسطى حول الله. فعندما قدّم أرسطو وتوما الأكويني براهين على وجود الله، كانوا ملتزمين بميتافيزيقا متطوّرة.

يمكن إيراد مجموعة من الملاحظات لصالح اللاواقعية الحديثة. أولاً، كان لها بعض الأسس في تطبيق الدين. فهناك أكثر من «مجرّد» تنظير ميتافيزيقي فاعل في الحياة الدينية. فالدين يبدو دائم التركيز على كيف نعيش. لقد حقق فيليبس في ممارسات دينية مختلفة مثل الصلاة والإيمان بوجود الحياة الأخرى، واستنتج أن كلاهما معقول لأن الدوافع وراء كل منهما يمكن أن تبقى على حالها من دون أي من «النظريات» البالية المرتبطة بها تقليدياً. فمثلاً يمكن فهم الصلاة لله التي يؤدّيها الأهل من أجل استعادة الولد لصحته كتعبير عن الألم والجهد لتركيز أملهم في تحسّن الولد، لا كمحاولة للتأثير على إرادة الله.

السبب الثاني الذي قدم هو أن البراهين الكلاسيكية والمعاصرة على آراء محددة حول الله بدت لكثير من الفلاسفة، لا لجميعهم، غير ناجحة. وأكّد بعض اللاواقعيين أن عدم قابلية حل الجدل القائم بين الإيمان بالله والإلحاد يكشف خواء الواقعية. يمكن للمرء من خلال إعادة تحديد مكانة الاعتقادات حول الله بالنسبة لأبعاد الحياة الإنسانية، اجتناب مشروع المحاجة التقليدي مع أو ضد النظرية الدينية. يكتب فيلبس:

السؤال عن وجود الله ليس سؤالاً نظرياً. وإذا كان يعني شيئاً على الإطلاق، فإنه تساؤل حول الصلاة والتمجيد؛ إنه تساؤل عن المعنى الموجود في كل هذا. لذلك لا تستطيع الفلسفة الإجابة عن سؤال «هل الله موجود؟» لا إيجاباً ولا سلباً... فرغم الصيغة الدلالية لتعبير «الله موجود»، فإنه تعبير إيماني.

رغم ما قدمته اللاواقعية، فإنها انطوت على صعوبات أيضاً. أولاً، اللاواقعيون الأصوليون، مثل دون كوبيت[1] الذين يمنعون أي استعمال مرجعي للغة الدينية،

[1] - Don Cupitt.

بدوا أنهم يقوّضون الممارسة الدينية. تأمّل مثلاً، النماذج الأساسية تاريخياً وراهناً للصلاة التوسلية. فعندما يكون ما يحصل في هذه الطقوس أكثر من الذي يحصل في الميتافيزيقا، فهل من المنطقي الاعتقاد أن الصلوات من أجل المغفرة، والخلاص من الشر، والبركة للولادة أو الموت، خالية من أي التزام بوجود حقيقة إلهية متعالية؟ الشخص التائب المصلّي لن يؤدّي وظيفته إلا بمتافيزيقا واضحة، لكن من دون وجهة نظر حول الوجود تبدو الصلاة غير مفهومة. والصلوات التي تبدو موجّهةً إلى الله لا تكون منطقيةً إلا إذا كان المصلّي مقتنعاً بوجود حقيقة إلهية. إن الجهد الذي قام به فيلبس[1] بوضع حد لاحتمال تفسير المفاهيم الإيمانية للعقل أو الوعي الإلهي فلسفياً، يبدو بالنسبة لبعض الفلاسفة معارضاً للممارسات الدينية. يكتب فيلبس:

ليس «الوعي»، المفهوم متافيزيقياً، هو الذي يبيّن لنا ما المقصود بـ«عقل الله»، بل إنها الممارسة الدينية التي تطبّق فيها هذه الفكرة. لكن لا تغرقوا في الإرباك القديم: إذا عرف المرء المقصود بـ«عقل الله» وانتبه إليه، فهذا يعني أن ما يهمّ المرء ليس الممارسة [فيليبس، 2005، ص 457].

بالنسبة إلى بعض الفلاسفة، إن نفس إقامة الصلاة في الاتجاه السائد في اليهودية والمسيحية والإسلام تشتمل على مخاطبة ما يعتقد المؤمن أنه حقيقة إلهية مُحِبّة، عادلة، ورحيمة. والشخص عندما يصلّي لا يخاطب العمل بل يخاطب شيئاً يتجاوز العمل، وإذا لم تكن تلك الحقيقة واعيةً أو محِبةً بأي شكل أو مدركةً أو واعيةً بالخلق، يتضح أن هناك نقطة ضعف في مخاطبة الصلاة لتلك الحقيقة.

ثانياً، ما زالت اللاواقعية كما تمارس في فلسفة الدين، مرتبطةً، على ما يبدو، بالآراء الجوهرية حول الفلسفة الواقعية للدين. فمثلاً، يبدو فيلبس ملتزماً بإيمانه بأن الاعتقادات الدينية حول بقاء الروح بعد الموت إما أنها غير مترابطة منطقياً أو أنها خطأ إذا فُهمت كمعتقدات حول ما سيحصل لحظة الموت. وهكذا يبقى ثمة معنى مخالف يشارك فيه اللاواقعيون فيما يبدو أنه ميتافيزيقا واقعية.

[1] - phillips.

الكتابات الجارية حول معنى اللغة الدينية غنية، ويستحيل في هذا المجال المتاح لنا الإضاءة على الفوارق الدقيقة بين الواقعيين واللاواقعيين، التزم كيوبيت[1] مثلاً بلاواقعية شاملة - رفض واضح لحقيقة الإيمان الله - بينما موقف فيليبس أكثر دقةً، فيليبس لا يعلن بشكل واضح أن الله موجود أو غير موجود (كمدّعى ميتافيزيقي). بل يركز على تحليل السياقات الدينية، لا على الميتافيزيقا المجرّدة. فلعمله أهمية في تشجيع أن تكون فلسفة الدين حول الدين وليس حول فلسفة «الحقيقة المطلقة»، وهذا قد يكون وقد لا يكون مناسباً دينياً. لتأمين موقف في مكان بين الصيغ الجارية من اللاواقعية والواقعية، قد يحتاج المرء إلى رؤية ووضوح في طرح أسئلة نظرية مثل «هل يوجد إله؟» أو «هل برهمن موجود؟» والتحرّي عن الممارسات الإيمانية الهادفة، والتمجيد، والتأمّل، والصلاة التي تؤدي إلى نشوء مفاهيمنا عن الله وبراهمن.

حوار حول الترابط المنطقي للإيمان بالله

ركّزت معظم أبحاث فلسفة الدين في الغرب على صيغ الإيمان المختلفة، أو الاعتقاد بوجود إله خالق للكون وحافظ له. كما أثارت فلسفة الدين القديمة جدلاً بين صدقية الإيمان بإله واحد والإيمان بآلهة متعدّدة مقابل الشكوكية ونماذج الطبيعانية البدائية. فأفلاطون مثلاً، برهن على وجوب تفضيل الاعتقاد بأن الله خير فريد على صورة الآلهة التي عُبّر عنها في التراث الشعري اليوناني الذي صوّر وجود عدد من الآلهة الذين هم في الغالب ناقصون وقابلون للرذيلة والجهل. كما أكّدت نشأة اليهودية، والمسيحية، والإسلام، وانتشارها في العالم على مركزية التوحيد في البحث الفلسفي، لكن ارتباط البحث الفلسفي بالتوحيد ليس محصوراً بالمهتمين بهذه الأديان وبالثقافات التي ازدهرت فيها. ففي حين أن الإيمان بالله نشأ، بشكل عام، في التراث الديني وسط ممارسات دينية، فإنه يمكن للمرء أن يكون مؤمناً من غير أن يتبنّى أي دين معيّن، ويمكن للمرء أن يجد عناصر إيمانية، وإن كانت متجزّئةً، في الكونفوشيوسية، والهندوسية، وبعض الصيغ من الهندوسية الماهايانية، وأديان المجتمعات في مجالات أضيق [انظر: غريفس، 1994]. وقد أدى الحوار حول الإيمان إلى رواج الإنسانوية العلمانية والأشكال الدينية من الإلحاد مثل فلسفة الثيرفادا البوذية.

[1] - cupitt.

يشتمل البحث الفلسفي حول مفهوم الله وكذلك حول المفاهيم الدينية المهمة الأخرى مثل براهمن، والكارما، والتجسّد على ما يسمّى «تجارب فكرية». في التجربة الفكرية توصف بعض المواقف (المتصورة، المتخيلة) بالاحتمال الأصيل، حتى لو لم يكن الوصول إلى تبنّي هذا الموقف معروفاً من قبل. لتطوير فهم منطقي لله العالِم بكل شيء، يمكن أن يبدأ المرء بتجارب فكرية متواضعة يتمكّن خلالها من تحصيل معرفة تفوق معارف أي منا. فعندما تضلّلنا مخيّلتنا في فهم موجود يتمتّع بمعرفة هائلة تتجاوز معرفتنا، فهل هناك مانع منطقي من استنتاج أن ذلك الكائن لا يمكن أن يعرف كل ما يمكن معرفته؟ السبب في اشتراط «المنطق» هو احتمال وجود قيود بيولوجية وطبيعية على قدرات أي شخص بشري أو أي عرق خيالي متناهٍ تحول دون معرفة كل ما يمكن معرفته. لكن عندما يجهل المرء أياً من هذه القيود في الكائنات المتناهية، ناهيك عن الكائن غير الجسماني والذي لا يحدّ بحدود جسمانية، يبدأ المرء بتكوين فكرة عن صفة علم الله بكل شيء. وقد تمّ تقديم مزيد من التجارب الفكرية بعد ذلك لتنقيح مفهوم كيفية ومجال العلم الإلهي.

فهل الله موجود، وهل يمكن أن تكون معرفة الله بالعالم مماثلةً لمعرفتنا به في جميع وجوهها؟ قد يبدو أن ذروة التجسيم في افتراض أن كل الكائنات المدرِكة يجب أن تعرف العالم كما نعرفه نحن. في الإيمان التقليدي يميزّون في الغالب بين ما يُقصد بالقول إن الله يعرف العالم، وبين المقصود بالكلام عن كيفية معرفة الله بالعالم. في الحالة الأولى يمكن استعمال كلمة «عرف» بمعنى واحد – الله وأنت تعرفان أن 2 + 2 = 4 – لكن في الحالة الثانية تختلف كيفية معرفة الله بهذه الحقيقة وغيرها من الحقائق عن معرفتك بها.

لقد نشأ جدل فلسفي حول طبيعة العلم الإلهي. فالمدافعون عمّا يسمّى «تجريبية المفهوم» يدّعون أن في التجربة الفكرية التي نتصوّر خلالها كائناً عالماً بكل شيء، الطريقة المنطقية الوحيدة التي يمكن أن نفهم فيها كيف يعرف الكائن العليم كيف يكون الشعور بشيء هي أن يكون لدى هذا الكائن شعور مثله. لكن كيف يمكن للكائن العليم أن يعرف كيف يكون الجهل؟ وإذا اكتمل تصوّرنا عن الله أنه بكل

شيء عليم وعلى كلي شيء قدير، فكيف لله القادر على كل شيء أن يعرف الخوف؟

عادةً تتمّ معالجة هذه المعضلات من خلال السؤال إذا كانت تجريبية المفهوم تصحّ على كل نوع من الموجودات. وحتى لو صح أنك لن تعرف الخوف إلا إذا تعرضت له، فلماذا نفترض أن كل المخلوقات المدرِكة تعاني من المأزق نفسه؟ وعليه، فقد طعن بعض الفلاسفة في صحة تجريبية المفهوم في هذه المسألة. فقد اشتهر دايفد هيوم باعتقاده بأن الإنسان يمكن أن يفهم فكرة ظل الأزرق من دون اختبارها. لكن بعض الفلاسفة الآخرين رأوا أن الله يمكن أن يكون عالماً بكل شيء وقادراً على كل شيء، لأنه يستطيع أن يعرف الجهل والخوف عن طريق أضدادها. الجهل ضد العلم؛ والخوف من الأذى هو ضد مناعة التعرض للأذى. لقد صدرت أعمال مهمة حول طبيعة العلم الإلهي، أمّا الحظ الأوفر من الأعمال فقد تركّز على مجال العلم الإلهي.

تخيّل الإله الذي يعرف الفعل الحر المستقبلي للبشر. إذا كان الله يعرف أنك ستفعل الفعل (س) بحرّية، فهل صحيح أنك ستفعل (س) بالفعل؟ لكن إذا كنت حراً، ألست حراً في اجتناب فعل (س)؟ نظراً لأن فعلك لـ(س) معروف مسبقاً، يبدو أنك لست حراً في الإحجام عن الفعل. في الأساس يسهل حلّ هذه المفارقة. فإذا كان الله يعلم بفعلك الحر، إذاً الله يعلم أنك ستفعل شيئاً بحرية، وأنك يمكن أن تحجم عنه. إن علم الله المسبق بالفعل لا يجعله واجباً. ربمّا نشأت المفارقة فقط لأننا نخلط بين قضية «بالضرورة إذا علم الله بـ(س)، إذاً (س)»، وقضية «إذا علم الله بـ(س)، إذاً (س) ضرورية».

تاريخياً، سعى بوثيوس، وأنسلم، وتوما الأكويني، وغيرهم، إلى الحفاظ على وجود الحرية إلى جانب علم الله السابق، والذين يمثلون هذا الموقف اليوم كثر. لكن المشكلة، أو على الأقل اللغز، يستمرّ بشكل آخر، عندما تثار مسألة متعلقة بمنشأ العلم الإلهي السابق للفعل. فإذا كان الله يعلم بأن (س) ستُفعل بحرية، إذاً يتراءى لنا أنه يجب أن يكون هناك واقع للمسألة التي سوف تُفعل أو لا تُفعل وهكذا

يكون المعنى الوحيد المتبقّي لفعل (س) بحرية أنها ليست شيئاً يمكن تغييره. وإذا وضعت المشكلة من حيث علاقتها بضمير المتكلم، وتخيلت أن الله يعرف مسبقاً أنك ستقلب الصفحة التالية بحرية، إذاً سيبدو أن الحل السهل للمفارقة مضلل. تخيّل أن الله يخبرك بما تريد فعله بحرية. فما زال واضحاً مع وجود هذه الشروط أنك ما زلت تعتقد بأن لديك القدرة على القيام بفعل مخالف لما عرفه الله مسبقاً وكذلك لما عرفته أنت مسبقاً، فما الذي ستختار فعله واقعاً؟

أعطيت إجابات مختلفة، أذكر منها ثلاث: (1) تبنّى بعض المفكرين ما يعرف بالانسجامية، مؤكّدين على انسجام الإرادة الحرة مع الحتمية. ووفقاً لذلك، لا يكون العلم المسبق أكثر تهديداً للحرية من الحتمية.

(2) الموقف الثاني يشمل الاعتقاد بالنظرة التحررية الفطرية التي تشدّد على أن الحرية تشتمل على ممارسة فطرية لا حتمية للقدرة. وبالتالي، لا يمكن لله أن يعرف الأفعال الحرة المستقبلية. والذي يمنع الفلاسفة القائلين بهذا الرأي من إنكار أن الله عليم بكل شيء هو أنهم يؤكّدون على عدم وجود حقائق حول الأفعال المستقبلية الحرة. فقبل أن يقوم المرء بفعل حر، لا يوجد في الواقع ما يؤكّد أن الشخص سوف يفعل هذا الفعل. ينسجم هذا الرأي مع فلسفة أرسطو حول الحقيقة والزمن. فقد اعتقد أرسطو أنه قبل حصول معركة بحرية مفترضة، لا يمكن أن نحكم لا صدقاً ولا كذباً على الفريق الذي سينتصر في المعركة. بعض المؤمنين بالله مثل سوينبورن[1]، يتبنّون هذا النهج اليوم، معتقدين أن المستقبل لا يمكن أن يُعرف. وإذا كان لا يمكن معرفة المستقبل لأسباب ميتافيزيقية، إذاً يمكننا ببساطة أن نفهم أن العلم بكل شيء يعني العلم بكل ما يمكن العلم به. إذاً، لا يمكن اعتبار عدم قدرة الله على معرفة الفعل الحر المستقبلي دليلاً على عدم علم الله بكل شيء، كما لا يمكن اعتبار عدم قدرة الله على جعل الدوائر مربعة دليلاً على عدم القدرة الكلية لله.

(3) يرفض الفلاسفة الآخرون المفارقة الأصلية. فهم يؤكّدون على عدم التعارض بين العلم الإلهي وحرية الإرادة. ويسعون لحل المأزق من خلال مدّعاهم أن الله

[1] - Swinburne.

ليس محدوداً بالزمان (الله لا يعرف مسبقاً المستقبل أكثر من معرفتنا بالمستقبل من وجهة نظر أبدية)، ومن خلال الاستدلال على أن المقام العالي الفريد لإله العالم بكل شيء يمنع أي تعدٍّ على الحرية. إذ يمكن لله ببساطة أن يعرف المستقبل من غير أن يكون المستقبل مبنياً على أي مستقبل محدد ومتحقق. فكما أن العلم الإلهي بما هو ماضٍ بالنسبة لنا لا يجعل أفعالنا الماضية محتومةً، كذلك فإن علم الله بما هو مستقبلٍ بالنسبة لنا لا يجعل أفعالنا المستقبلية محتومة.

السرمدية

تأمل، بإيجاز، صفتان إلهيتان أخريان ولّدتا انتباهاً فلسفياً عظيمًا: السرمدية الإلهية، والخير الإلهي. فهل يمكن أن يوجد كائن خارج الزمان والمكان؟ يُعرف الله في الديانات التوحيدية الكبرى بأنه بلا بداية ولا نهاية. لا يمكن أن لا يكون الله موجوداً ولن يتوقف الله عن الوجود. يعتقد بعض الفلاسفة المؤمنين بالله أن زمانية الله شبيهة بزمانيتنا، أي بالنسبة لله يوجد قبل، وخلال، وبعد - أو ماضٍ، وحاضر، ومستقبل. يُشار عادةً إلى هذا الرأي بأطروحة الله الباقي. يدّعي الذين يتبنّون موقفاً أكثر تطرّفاً أن الله مستقل عن الزمان. وهم يستدلون بالبرهان التالي: إما أن لا يكون الله في الزمان مطلقاً وإما أن يكون الله «متزامناً» في أو مع كل زمان. يسمّى هذا الموقف أحياناً بنظرية سرمدية الله، التي تقابل نظرية بقاء الله.

لماذا تبنّي الموقف الأكثر تطرفاً؟ أحد الأسباب، ذُكر سابقاً، وهو إذا لم يكن الله مقيّداً بالزمان، قد يكون هناك حل لمشكلة عدم التعارض بين الحرية والعلم السابق التي ذكرناها سابقاً. فكما أشار أوغسطين في كتاب «مدينة الله»، عندما نجتاز الزمن لحظةً بلحظة، بماضيه وحاضره ومستقبله، يفهم الله كل شيء من خلال حضوره السرمدي الثابت [انظر: مدينة الله لأوغسطين، الكتاب السادس، ص 21]. ليست المسألة أن الله محدود باللحظة الحاضرة ثم يرى ما سوف يحصل. بل إن الله من موقفه السرمدي يعلم ما هو مستقبل بالنسبة لنا ضمن علم الله الكامل بكل شيء. وإذا كان الله خارج الزمن، قد يكون هذا أيضاً أساساً سليماً لتفسير ثبات الله (عدم تغيّره، وعدم فساده، وخلوده). زد على ذلك، قد يكون هناك

فرصة للاستفادة من وجود الله خارج الزمان للاستدلال على أن الله خالق الزمان.

الذين يؤكّدون أن الله غير مقيّد بالمتواليات الزمنية يواجهون إشكاليات عدة أذكرها من دون محاولة حلها. إذا كان الله بشكل من الأشكال في كل زمان أو عند كل زمان، فهل الله متزامن عند أو في كل واحد من هذه الأزمنة؟ وإذا كان الأمر كذلك، تنشأ المشكلة التالية: إذا كان الله متزامناً مع الوقت الذي حُرقت فيه روما عام 410، وهو الآن متزامن مع قراءتك لهذا الكتاب، إذاً يبدو أن احتراق روما كان بالضرورة، في الوقت نفسه الذي تقرأ فيه هذا الكتاب. كما ستنشأ مشكلة أخرى تتعلق بالعلم بكل شيء. إذا كان الله خارج الزمان، فهل يمكن لله أن يعرف كم الوقت الآن؟ افرض جدلاً، أن المسألة حقيقية، وأننا الآن، مثلاً، في منتصف ليل الأول من تشرين الثاني 2005، فإن الله الذي هو خارج الزمان سوف يعرف أن في منتصف ليل الأول من تشرين الثاني 2005 حصلت بعض الأشياء، لكن هل كان يمكن لله معرفة أن الآن هو هذا الوقت؟ المشكلة أننا كلّما أكدنا أن وجود الله العظيم مستقل عن الزمان، كلما خاطرنا بأخذ الزمن جدياً كما نعرفه. أخيراً، في حين تصوّر الأديان التوحيدية الكبرى المقدّس بوصفه مختلفاً بعظمته عن الخلق، فهي تؤكّد أيضاً على قرب الله أو محايثته. وبالنسبة إلى بعض المؤمنين، إن وصف الله كشخص، أو شبيه بالشخص (الله يفعل، يحب، يعرف...) ليس من باب التورية. لكن ليس واضحاً إذا كان يمكن لله السرمدي أن يكون شخصياً.

خيرية الله

كل الأديان العالمية تعالج طبيعة الخير والشر، وكلها يوصي بطرق لتحقيق الرفاه الإنساني، وتفهم هذه الطرق على أنها الخلاص، والتحرّر، والاستقرار، والتنوير، والطمأنينة، أو تلك الحالة من نكران الذات أو النيرفانا. وعلى الرغم من الفروقات المهمة، هناك تداخل جوهري بين عدد من هذه المفاهيم للخير، كما تبيّن من خلال الأمر الموجود في القاعدة الذهبية «عامل الآخرين كما تريد أن يعاملوك» المعروفة في عدد من الأديان. وفي الوقت نفسه تبيّن بعض الأديان أن الله في بعض الاعتبارات يتجاوز مفاهيم الخير والشر الإنسانية. فمثلاً، تمّ تمجيد برهمن لاتصافه بنوع من التعالي

الأخلاقي، كما أكّد بعض اللاهوتيين المسيحيين على أن الله فاعل أخلاقي بمستوى عالٍ جداً. فتسمية الله خيرّاً بالنسبة لهؤلاء مختلفة تماماً عن تسمية الإنسان خيرّاً.

سأذكر فقط بعض الطرق التي أوضح فيها بعض الفلاسفة ما معنى أن نسمي الله خيراً. في معالجة المسألة، كان هناك توجّه إما لتفسير الخير الإلهي على أساس معايير ليست معايير خلق الله وكذلك على مقياس مستقل عن الإرادة الإلهية، أو لتفسير الخير الإلهي على أساس الإرادة الإلهية والمعيار الذي خلقه الله – موقف يعرف بـ «الطوعية الإلهية». والصيغة الشائعة من الطوعية الإلهية هي الزعم بأن الخير أو الحق هو ما يريده الله وأن الشر أو الخطأ هو ما يحرّمه الله.

يواجه القدريون الموحدون عدداً من الصعوبات: إن اللغة الأخلاقية تبدو واضحةً من دون حاجة إلى تفسيرها على أساس الإرادة الإلهية. فقد يصدر كثير من الأشخاص أحكاماً أخلاقيةً موضوعيةً من دون أي إشارة إلى الله. وإذا كانوا يستعملون اللغة الأخلاقية بوضوح، فكيف يمكن أن يكون معنى لغتهم الأخلاقية نفسه بحاجة إلى التحليل على أساس الإرادة الإلهية؟ هنا قد يكون العمل الجديد في فلسفة اللغة ذا فائدة للقدريين المؤمنين. فوفقاً لنظرية السببية المرجعية يرمز للماء بالضرورة بـ H2O. فأن يكون الماء H2O ليس حقيقةً إمكانيةً، على الرغم من أن كثيرين يستخدمون مصطلح «الماء» من دون أن يعرفوا تركيبته. وهكذا ألا يمكن أن يكون «الخير» ما يريده الله، رغم أن كثيرين لا يعون وجود الله أو حتى ينكرون وجوده؟ ثمّة صعوبة أخرى يواجهها القدريون تكمن في تفسير المضمون الذي يبدو ذا معنى لقضايا مثل «الله خير». يبدو أن المؤمن بتسمية الله خيراً، فإنه يقول أكثر من «الله يريد ما يريده الله». وإذا كان الأمر كذلك ألا ينبغي أن يكون لنفس فكرة الخير معنىً مستقل عن الإرادة الإلهية؟ ومن المسائل ذات الصلة بالموضوع هي القلق إذا قُبلت القدرية، فإن المؤمن يهدّد الموضوعية المعيارية للأحكام الأخلاقية. هل يمكن لله أن يقلب الأحكام الأخلاقية رأساً على عقب – مثلاً أن يجعل القساوة خيراً؟ فكما يُدّعى، فالعالم الأخلاقي ليس كثير المرونة. رداً على ذلك، سعى بعض القدريين إلى فهم ثبات القوانين الأخلاقية في ضوء الطبيعة الإلهية الضرورية الثابتة التي لا تتغيرّ.

بفهم الخير الإلهي على أساس وجود الله، مقابل الإرادة الإلهية منفردةً، نصبح قريبين من موقف اللاقدريين. يعتقد الأكويني وآخرون أن الله خير بجوهره بمقتضى الوجود الإلهي نفسه. فهذه المواقف غير قدرية لأنها لا تدّعي أن معنى أن يكون الشيء خيراً هو أن الله يريده أن يكون كذلك. ويمكن التعبير عن خير الله بطرق عدّة، إمّا عن طريق البرهنة على أن الكمال الإلهي يقتضي أن يكون الله خيراً كعلة فاعلة، أو من خلال البرهنة على توضيح الخير الإلهي من حيث ارتباطه بالصفات الإلهية الأخرى مثل تلك التي أجملناها سابقاً. مثلاً، لأن العلم بذاته خير، فالعلم بكل شيء خير أعلى. والله يعتبر خيراً بقدر ما خلق الله الكون الخيّر وما زال يحفظ وجوده. لقد كانت المناقشات حول مشكلة الشرّ حادةً – إذا كان الله بالفعل قادراً على كل شيء وكله خير، فلماذا يوجد شر؟ - لأنها تحدّت هذا الحكم الرئيسي للخير الإلهي. سنناقش مشكلة الشر في القسم التالي.

قلّما يكون الاختيار بين القدرية والاعتقاد بوجود الله كخير دقيقاً. فبعض المؤمنين الذين يعارضون القدرية الشاملة يأخذون بعين الاعتبار وجود عناصر قدرية جزئية. وفقاً لهذا الموقف المعتدل، إذا كان الله لا يستطيع جعل القساوة خيراً فهو يستطيع جعل بعض الأفعال المحرّمة أخلاقياً أو الضرورية أخلاقياً أن تكون، خلافاً لذلك، محايدةً أخلاقياً. كانت البراهين على هذا الرأي مرتكزةً على أطروحة أن الكون وكل ما فيه هو خلق الله. فالنظريات التي تفسّر كيف ولماذا ينتمي الكون إلى الله شهيرة في الأديان التوحيدية الثلاث. كما دافع أفلاطون عن الفكرة بقدر ما دافع عنها توما الأكويني وجون لوك [انظر: برودي، 1974، من أجل دفاع حالي].

البراهين على وجود الله وعلى عدم وجوده

في بعض الكتب الفلسفية التعليمية التمهيدية وبعض المقتطفات الأدبية، قُدّمت الأدلة على وجود الله بصيغة براهين شكلية تبيّن فيما بعد أنها عُرضة لانتقادات مختلفة. فمثلاً، سيتمّ نقد الاستدلال من النظام الظاهر والطبيعة الغائية للكون، في أفضل الحالات على خلفية أن الاستدلال يقوم على أساس أن هناك ذكاءً هادفاً مصمِّماً فاعلاً في الكون. وهذا الاستدلال قاصر عن إثبات إله قدير، عليم، وخيرّ.

لكن لا بدّ من ذكر ملاحظتين في البداية: أولاً، أن النتيجة «الهزيلة» لوحدها ستكون كافيةً لإزعاج عالِم الطبيعة، الذي يرغب بإبعاد كل ذكاء متعال. ثانياً، طوّر بعض الفلاسفة اليوم برهاناً واحداً كدليل، بالعادة، تمّ تقديم برهان النًظام بموازاة برهان التجربة الدينية مع الأدلة الأخرى التي سنأخذها بالاعتبار. المعلوم أن الفلسفات - الطبيعانية العلمية أو الإيمان - تطوّرت من خلال البراهين التراكمية، ومن خلال مجال واسع من الاعتبارات وليس من خلال ما يفترض أنه برهان وحيد حاسم، وأنا أرى أن تشتمل الفلسفة الحقيقية على مواقف مقارنة للقوة والضعف النسبيين. فالبراهين الفلسفية المهمة لا تحقّق إلا نادراً، أو ربّما لا تحقّق مطلقاً، إجماعاً قسرياً لا يقاوم من جميع الأطراف المعنية بها.

الأدلة على وجود الله التي لاقت اهتماماً كبيراً في فلسفة الدين المعاصرة هي: براهين التجربة الدينية، والمعجزات، والبراهين الوجودية، والكونية، وبرهان النظام. وقد اتّخذت الأدلة على عدم وجود الله ثلاثة أشكال: برهان أن وجود الله غير مترابط منطقياً (الصفات الإلهية غير مترابطة منطقياً)، وأن الحجج الإيجابية على الإيمان غير مقنعة وأن البدائل غير الإيمانية أكثر إقناعاً، وأن مجال الشر وعمق وجوده في الكون يدلّان على عدم وجود الله.

أدلّة الإيمان

أكد كل من كارولين فرنكس[1]، وجيروم جلمان[2]، وكايث ياندل[3]، ووليام ألستون[4]، وغيرهم أن اختبار الله (أو القدسي) ظاهرياً هو دليل فعلي على وجود الله (أو الحقيقة القدسية). صيغت البراهين على أساس التشبيه بالتجربة الظاهرية للأشياء المادية في العالم. فقد عمل كل فيلسوف إما للتوفيق بين ما يبدو تجارب دينية مختلفة أو للبرهنة على أولوية بعض التجارب على أخرى. بالطبع، لو كان هناك أسباب قوية للاعتقاد بعدم إمكان وجود إله أو حقيقة قدسية، لكانت القوة البرهانية لهذه التجارب تافهةً. وبالتالي فإن المدافعين عن التجربة الدينية يلجأون في الغالب إلى براهين

[1] - Caroline Franks.

[2] - Jerome Gellman.

[3] - Keith Yandell.

[4] - William Alston.

أخرى لتأسيس إطار ملائم للإيمان بوجود الله. فالبراهين المؤيّدة أو المعارضة للقبول العقلي بالتجربة الدينية وثيقة الصلة بالقوة الشاملة للفرضيات القائمة على الخبرات السابقة للمرء حول ما هو معقول [الدفاع قوي عن برهان التجربة الدينية، انظر: ألستون، 1991؛ ولنقد قوي انظر: سوبل، 2004].

وكذلك للبرهان الكوزمولوجي صيغ مختلفة. فالبعض يبرهن على أن للكون سبباً أساسياً خارجاً عنه، وهو السبب الأول في الزمان. فيما يبرهن آخرون على أن للكون سبباً واجباً يحفظه لحظةً بلحظة. الصيغتان لا تنفي إحداهما الأخرى، لأن الأمرين ممكنان، فيمكن أن يكون للكون سبب أول وأن يكون له حالياً سبب حفيظ.

يستند البرهان الكوزمولوجي على وضوح فكرة الشيء الذي ليس معلولاً ذاتاً بوجوده لأي شيء آخر، وقد يكون هذا إما الوجوب التام للعظمة المتجلية على مدى كل العوالم الممكنة المستخدم في صيغ البرهان الأنطولوجي أو الفكرة الأكثر محليةً ومحدوديةً للكائن غير المعلول في عالم الواقع. فإذا كان البرهان ناجحاً، سيوفّر سبباً للاعتقاد بأن هناك على الأقل كائناً واحداً له قدرة فائقة هو المسؤول عن وجود الكون. وفي أفضل الأحوال، قد لا يبرر الصورة التامّة لإله الدين، لأن السبب الأول قد يكون قادراً ولكن ليس كلي القدرة بالضرورة، ومع ذلك، فإن البرهان الكوزمولوجي المنطقي سيكون تحدياً للطبيعانية.

تطلب صيغتا البرهان منّا أن نأخذ الكون بالاعتبار في حالته الراهنة. فهل العالم كما نعرفه واجب الوجود؟ بالنسبة إلينا على الأقل، الأرض، والنظام الشمسي والمجرّات، لا تبدو كذلك. وبالنسبة لهذه الأمور في الكون، فإن السؤال لماذا هي موجودة وغير معدومة منطقي جداً. أما في ما يخص التفسيرات العلمية للعالم المادي، فإن لهذه الأسئلة عن الأسباب معنىً كبيراً، وربما شكّلت فرضيات أساسيةً مسبقةً للعلوم الطبيعية. يعتقد بعض مؤيّدي البرهان أننا نعرف قبلياً a priori أن الشيء إذا وجد فلوجوده سبب. إذاً، ما سبب وجود الكون؟ إذا فسّرنا الوجود الإمكاني للكون (أو حالات الكون) فقط من حيث علاقته بالموجودات الإمكانية - مثل الحالات الكونية

المبكرة - إذا لن يكون بالإمكان الوصول إلى تفسير كامل للكون.

هنا في هذه المسألة تفترق صيغتا البرهان. يؤكّد برهان السبب الأول في الزمان أن الرجوع الزمني المتتالي من وجود إمكاني إلى وجود إمكاني آخر لن يفسر وجود الكون أبداً، والنتيجة هي أن القبول بوجود سبب أول أكثر منطقيةً من قبول الرجوع أو من الزعم أن الكون أتى إلى الوجود من العدم. تدّعي براهين وجود سبب حافظ للكون أن تفسير سبب وجود شيء الآن لا يمكن أن يكون كافياً من دون افتراض سبب حافظ حالي متزامن. لذلك ترتكز البراهين على رفض كل اللامتناهيات الفعلية أو على قبول بعض اللامتناهيات - فمثلاً، الترابط المنطقي لافتراض وجود عدد غير متناه من النجوم - بالإضافة إلى رفض التراجع اللامتناهي لتفسيرات لا تشتمل إلا على الموجودات الإمكانية.

وُصف الموقف الأخير بأنه تراجع مفرغ، وهو مقابل التراجع الحميد. هناك أمثلة مقبولة عقلياً على التراجعات اللامتناهية المفرغة التي لا تثمر تفسيرات. تخيل مثلاً أنني أفسّر امتلاكي لكتاب من خلال الإعلان أنني حصلت عليه من (أ)، الذي حصل عليه من (ب)، وهكذا إلى ما لا نهاية. ما زال هذا التعليل عاجزاً عن تفسير كيفية حصولي على الكتاب. وتخيل مرآةً ينعكس فيها ضوء. فهل يمكن تفسير وجود الضوء بنجاح إذا زعم المرء أن الضوء كان انعكاساً لضوء منعكس من مرآة أخرى، وأن الضوء في تلك المرآة أيضا أتى من مرآة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية؟ تأمّل مسألةً أخيرة، صادفتَ كلمةً لا تفهم معناها - مثلاً «اثجقج» تسأل عن معناها وتُعطى كلمةً أخرى غير مفهومة بالنسبة لك وهلم جراً، في تراجع لا متناهٍ. فهل سيكون بإمكانك معرفة معنى الكلمة الأولى؟ إن قوة هذه المسائل تبيّن مدى شبهها بتراجع التفسيرات الإمكانية.

لقد تمّ رفض أن تكون صيغتا البرهان الكوزمولوجي مرتكزتان على صورة مضخمة لتفسيرات تكون معقولةً. فلماذا يحتاج الكون كله إلى تفسير؟ فإذا أمكن تفسير كل شيء في الكون، وليكن من خلال تفسيرات ارتجاعية لا متناهية، فما الذي يبقى للتفسير؟ قد يردّ المرء، إما من خلال رفض الاقتناع بالتفسير عن طريق الارتجاعات

اللامتناهية، أو بالادّعاء أن الفشل في السعي للوصول إلى تفسير للكل هو اعتباطي. يبدو السؤال «لماذا يوجد كون؟» مفهوماً تماماً. فإذا كان هناك تفسيرات للأشياء المفردة في الكون، فلماذا لا تكون للكل؟ البرهان ليس قائماً على مغالطة التعامل مع كلِّ كلٍّ على أنه يحوي كل خصائص أجزائه. لكن إذا كان كل ما في الكون ممكناً، فيبدو أن الاعتقاد بأن الكون كله ممكن منطقيًا كالاعتقاد إذا كان كل ما في الكون غير مرئي، فالكون ككل غير مرئي.

الاعتراض الآخر هو بدل أن يفسّر الكون الإمكاني، يضيف البرهان الكوزمولوجي كياناً غامضاً لا يمكننا أن نجد فيه أي منطق علمي أو فلسفي. فكيف يمكن لافتراض سبب أول واحد على الأقل أن يوفّر تفسيراً للكون أفضل من استنتاج أن الكون يفتقر إلى تفسير نهائي؟ في النهاية يبدو أن المؤمن يميل إلى التسليم بأن سبب خلق السبب الأول في الأصل مسألة إمكانية. وبالعكس، إذا اضطر المؤمن إلى الإعلان عن أن السبب الأول كان مضطراً لفعل ما فعله، ألا يكون الكون واجباً لا ممكناً؟

اقترب بعض المؤمنين من استنتاج أن من الخصائص الأساسية لله وجوب حصول الخلق. فإذا كان الله خيراً مطلقاً يجب أن يكون هناك فيض من الخير على شكل الكون. لكن المؤمنين عادةً يحرصون على إبقاء دور لحرية الله، وهكذا يسعون للتمسّك بفكرة الطبيعة الإمكانية للكون. ما زال المدافعون عن البرهان الكوزمولوجي يؤكّدون أن تفسير الكون على أساس برهانهم يمكن أن يفهم ببساطة لا تتوفّر في الرؤى البديلة. وقد تكون خيارات الله إمكانيةً، أمّا وجود الله فلا. يمكن أن يفهم الخيار الإلهي في خلق الكون على أنه بسيط تماماً في فعله الأساسي العظيم، أي بخلقه لما هو خير. يستدلّ سواينبرن على أن تفسير القوانين الطبيعية على أساس الإرادة الإلهية يزوّد بإطار شامل بسيط يمكن على أساسه فهم شخصية الكون ونظامه الهادف. وهذا ينقلنا من البرهان الكوزمولوجي إلى البرهاني الغائي.

من المدافعين عن البرهان الكوزمولوجي رتشارد سوينبورن، ورتشارد تايلر، وهوغو ماينل، وبروس رايشنباخ، ووليام روي، وألكسندر برس، ورتشارد غايل. ومن

المعارضين البارزين هاورد سوبل، ومايكل مارتن، وغراهام أوبي، وج. ل. ماكي.

تركّز البراهين الغائية على خصائص الكون التي تظهر فيها دلائل التصميم أو القصدية الإلهية، أو بتواضع أكثر، على خصائص واحدة أو أكثر من العلل الفاعلة التي تشبه الإله في قوّتها وذكائها. يمكن أن يصاغ جزء من البرهان كدليل على أن الكون حقيقة يمكن أن تنتج على يد كائن ذكي، ومن ثم البرهان على أن افتراض هذا المصدر هو أكثر منطقية من اللاأدرية أو من إنكار وجوده. كما في مسألة البرهان الكوزمولوجي، قد يريد المدافعون عن البرهان الغائي الادعاء أنهم يعطوننا فقط سبباً للتفكير أن الله موجود. لاحظ كيف يمكن أن يتوقّف بعض البراهين المختلفة على بعض. فإذا كان البرهان الغائي ناجحاً قد يزودنا بسبب للتفكير أن السبب الأول للبرهان الكوزمولوجي غائي. في حين أن برهان التجربة الدينية يمكن أن يوفر أسباباً للسعي وراء مزيد من الدعم لفهم ديني للكون وللتشكيك في أهلية المذهب الطبيعي.

تتوقف إحدى صيغ البرهان الغائي على وضوح التفسير الغائي. ففي حال الوساطة الإنسانية يبدو أن التفسيرات الهادفة والقصدية مشروعة ويمكن بحق ان تفسّر طبيعة الأحداث وكيفية حصولها. في التفكير حول تفسير الخصائص المطلقة للكون، هل يرجّح تفسير الكون على أساس علة فاعلة قوية وذكية أو على أساس مشروع طبيعي للقوانين النهائية من دون ذكاء خلفها؟ فالمؤمنون الذين يوظفون البرهان الغائي لفتوا الانتباه إلى نظام الكون واستقراره، ونشوء الحياة النباتية والحيوانية، ووجود الوعي، ووجود الأخلاق، ووجود العلل الفاعلة العقلية، وذلك في جهد منهم لتحديد ما يمكن أن يبدو على نحو معقول مظاهر كونيةً يمكن تفسيرها بطريقة هادفة.

في المقابل، وُصفت التفسيرات الطبيعانية، سواء في الفيزياء أو البيولوجيا، بأنها محلية في التطبيق نسبياً عندما تعيق المشروع الأوسع لميتافيزيقا المؤمنين. فالتفسير الداروني للتطوّر البيولوجي لن يساعدنا بالضرورة في التفكير من خلال معرفة أي قوانين أو أي كائن حي تبدأ منه. والحجج التي تدعم أو تدحض البرهان الغائي تشبه حجج البرهان الكوزمولوجي، في الجانب السلبي الذي يؤكد عدم الحاجة إلى

الذهاب أبعد من التفسير الطبيعاني والجانب الإيجابي الذي يهدف إلى إثبات أن الفشل في تجاوز الطبيعانية غير منطقي.

في تقييم البرهان الغائي، يمكن أن نبدأ بالرفض المؤسس على الفرادة. فنحن لا نستطيع مقارنة كوننا بأكوان أخرى، كي نحدد المنظّم من هذه «الأكوان» وغير المنظّم. إذ لو استطعنا ذلك فيمكن أن نقدر على إيجاد دعم للبرهان. وإذا قدرنا على مقارنة كوننا بالأكوان التي عرفنا أنها منظّمة، وإذا كان الشبه أقرب إلى الأكوان التي عرفنا أنها غير منظّمة. إذاً البرهان يمكن أن يكون معقولاً. غير أن البرهان من دون مقارنات محكوم بالفشل. أكّدت الردود على هذه الهجمات أننا لو أكدنا على عدم قبول الاستنتاجات في الحالات الفريدة، إذاً علينا أن نستبعد التفسيرات العلمية المقبولة تماماً حول أصل الكون. إلى جانب ذلك، في حين لا يمكن مقارنة نماذج التواريخ المختلفة للكون، يمكن في المبدأ تخيل عوامل اعتباطية غارقة في الفوضى، وترتكز على قوانين تعطل نشوء الحياة. ويمكننا تصور كائن ذكي خالق لهذه العوالم، لكن من خلال التأمل في ملامحها، يمكن أن نبين بعض إشارات التنظيم الهادف لمساعدتنا على الحكم إذا كان الكون منظماً أو أنه وجد بشكل اعتباطي.

يلجأ بعض النقّاد إلى احتمال أن يكون للكون تاريخ متناهٍ لتأييد وإعادة تأسيس نقد الفرادة. نظراً للصدفة وللزمن المتناهي، ثمة ترجيح لوجودٍ عالم مثل عالمنا، بكل ما فيه من مظاهر النظام. وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا نصدم برؤية النظام الظاهر في العالم، ولماذا ينبغي لتفسير العالم أن يقتضي افتراض منظّم واحد أو أكثر؟ الردود تكرر التأكيد السابق، لو كان الاعتراض حاسماً فإن كثيراً من التفسيرات التي تبدو معتبرةً ستسقط. يتمّ التسليم عادةً بأن برهان الغائية لا يبرهن على الحاجة إلى وجود منظّم واحد أو أكثر، بل هو يسعى إلى البرهنة على أن افتراض هذا الذكاء الهادف معقول ومفضّل على الطبيعانية. من مناصري البرهان في القرن الراهن، جورج

شلزينغر[1] ورتشارد سوينبرن[2]. ومن أهم رافضيه ج. ل. ماكي[3] ومايكل مارتن[4].

مشكلة الشر

إذا كان ثمّة إله يقدر على كل شيء ويعلم بكل شيء وهو خير مطلق، فلماذا يوجد شر؟ مشكلة الشر هي أكثر الاعتراضات على وجود الله انتشاراً وأكثرها اعتباراً في الفلسفتين الشرقية والغربية. يوجد صيغتان عامّتان للمشكلة: الصيغية الاستنتاجية أو المنطقية، التي تؤكّد أن وجود أي نوع من الشر، بصرف النظر عن دوره في إنتاج الخير، فهو يتعارض مع وجود الله، والصيغة المؤسسة على نظرية الاحتمال التي تؤكّد أنه نظراً لكمية وخطورة الشر الموجود فعلاً، لا يحتمل أن يكون الله موجوداً. المشكلة الاستنتاجية أقل مناقشةً حالياً بسبب الاعتراف الواسع أن كائناً مطلق الخير يمكن أن يجيز أو ينزل بعض الأذى في بعض الظروف الأخلاقية الإجبارية، مثل التسبّب بألم الأطفال عند إزالة شظية. لكن ثمّة جدل حاد يتعلق برجحان أو حتى باحتمال وجود إله تام الخيرية نظراً إلى الوجود الواسع للشر في الكون. تأمّل ألم الإنسان والحيوان الذي يسببه الموت، والافتراس، والأمراض المميتة، والتشوّهات الخلقية، والخبث البشري، والتعذيب، والاغتصاب، والظلم، والكوارث الطبيعية. وتأمّل عدد المرات التي يكون فيها الذين يتألمون أبرياء. فلماذا يوجد هذا الكم الهائل من الشر الذي يبدو أنه لا مبرر له ولا هدف له؟

في مواجهة مشكلة الشر، رفض بعض الفلاسفة واللاهوتيين أن يكون الله عليماً بكل شيء وقادراً على كل شيء. انتهج جون ستيوارت مل هذا النهج، واعترض اللاهوتيون الحلوليون اليوم على المعالجات التقليدية للقدرة الإلهية. فبالنسبة إلى هؤلاء اللاهوتيين، الله حالٌّ في العالم، يتألم مع المظلوم ويعمل على استخراج الخير من الشر، مع ذلك ورغم الجهد الإلهي، فإن الشر سيفسد نظام الخلق، أما الجواب الآخر فهو التفكير بالله كونه شديد الاختلاف عن الفاعل الأخلاقي.

---

[1] - Georges Schlesinger.

[2] - Richard Swinburne.

[3] - J. L. Mackie.

[4] - Michel Martin.

أكّد براين ديفز[1] وآخرون أن معنى أن يكون الله خيراً يختلف عن معنى أن يكون الفاعل خيراً. فللذين يرون أن الله هو الوجود لا أنه وجود سبباً وجيهاً لاتخاذ هذا الموقف. وبالتالي، فإن الاستراتيجية الأكثر يأساً هي إنكار وجود الشر، لكن يصعب المصالحة بين الإيمان التقليدي بوجود الله والشكوكية الأخلاقية. وكذلك، كلما آمن الإنسان بوجود إله أهل للعبادة والحب من البشر، كلما قلّت قيمة اللجوء إلى الشكوكية الأخلاقية. فقد يكون لفكرة أن الشر هو عدم الخير، وأنه تشويه لما هو خير، قيمة في التفكير في مشكلة الشر، لكن يصعب فهم كيف يمكن لهذه الفكرة وحدها أن تشكّل دفاعاً عن خيرية الله. فالألم المحرق والمعاناة التي لا تنتهي كلها تبدو حقيقيةً حتى لو تمّ تحليلها كتطفل فلسفي على شيء ذي قيمة.

تقدّم الأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى، مع إصرارها الشديد على حقيقة الشر، سبباً ضعيفاً لمحاولة حل مشكلة الشر بهذه الطريقة. إن اليهودية الكلاسيكية، والمسيحية، والإسلام، ملتزمة جداً بوجود الشر بحيث يكون رفض الشر سبباً لرفض هذه الأديان بالذات. إذ كيف يمكن أن يوجد اعتقاد يهودي حول الخروج (تحرير الله إسرائيل من العبودية)، أو عقيدة التجسّد في المسيحية (المسيح يكشف الله كمحبة وإطلاق السلطة الإلهية التي ستهزم الموت في النهاية)، أو تعاليم محمد الإسلامية (رسول الله العدل الرحمن الرحيم)، إذا كانت العبودية والكراهية والموت والظلم غير موجودة؟

يرتبط حجم مشكلة الشر بالنسبة للإيمان جزئياً بالتزامات المرء في حقول فلسفية أخرى، وبشكل خاص الأخلاق، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا. فإذا كنت، في حقل الأخلاق، تعتقد أنه لا ينبغي أن يوجد ألم يمكن تفاديه لأي سبب، فمهما كان السبب أو النتيجة، فمشكلة الشر سوف تتعارض مع القبول بالإيمان التقليدي. إضافةً إلى ذلك، إذا اعتقدت بضرورة أن يكون أيّ حلّ لمشكلة الشر جلياً لكل الناس، من جديد يكون الإيمان التقليدي في خطر، لأن الواضح أن «الحل» ليس جلياً للجميع. لذلك تركّز الجدل بشكل واسع حول شرعية تبنّي موقف في الوسط: أي نظرية قيم توفر تفسيراً واضحاً للشر المنتشر في الكون، وفهماً لكيف يمكن أن لا يتعارض هذا

[1] - Brian Davis.

الشر مع وجود خالق قدير تامّ الخيرية. هل يمكن أن توجد أسباب لسماح الله بوجود اضطرابات كونية؟ إذا عجزنا عن معرفة ما هي هذه الأسباب، هل نكون في موقف استنتاج أن الأسباب غير موجودة أو أنه لا يمكن أن توجد أسباب؟ فاستكشاف الاحتمالات المختلفة سوف يتشكّل من خلال ميتافيزيقا المرء. مثلاً، إذا كنت لا تؤمن بوجود إرادة حرة، إذاً لن تقتنع بالاحتكام للقيمة الإجابية للإرادة الحرة ودورها في خلق الخير كتعويض عن دورها في خلق الشر.

تميّز الحلول الإيمانية لمشكلة الشرّ بين الدفاع والعدل الإلهي. يسعى الدفاع إلى إثبات أن الإيمان العقلاني بوجود الله ما زال ممكناً (عندما يستعمل الدفاع ضد الصيغة المنطقية لمشكلة الشر) وأن وجود الشر لن يجعل وجود الله غير محتمل (عندما يستعمل مقابل الصيغة القائمة على نظرية الاحتمال). وفقاً للحل الدفاعي، لا يمكن توقّع أن يكون مخلوق قادراً على حل مشكلة الشر. إن إصدار الحكم هنا خارج إطار قابلياتنا المعرفية. تبنّى البعض الاستراتيجية الدفاعية أثناء البرهنة على أننا في موقف تبنّي اعتقادات عقلانية في وجود الشر وفي الإله الكامل الخيرية الذي يكره هذا الشر، رغم أننا لا نقدر على فهم كيف يكون هذان الاعتقادان متوافقين.

أما في نظرية العدل الإلهي فالمشروع ليس لتفسير كل الشرور، بل لتوفير الإطار الشامل الذي نفهم فيه على الأقل كيف يكون الشر الذي يحصل جزءاً من خير شامل - مثلاً، التغلّب على الشر هو خير عظيم بذاته. فنظرية العدل الإلهي طموحة جداً وهي نموذجياً جزء من مشروع أوسع، يبرهن على معقولية الاعتقاد بوجود الله في ضوء الخير وكذلك الشر الجلي في الكون. في الممارسة، يلجأ الدفاع والعدل الإلهي في الغالب إلى عوامل شبيهة، في مقدّمها ما يسمّيه كثيرون دفاع الخير الأعظم.

يؤكّد دفاع الخير الأعظم على إمكان فهم الشر إما كلازم ضروري لخلق خيرات أعظم، أو كجزء تامّ من هذه الخيرات. وهكذا يفترض أن المخلوقات الحرة التي تقدر على الاهتمام ببعضها والتي يتعلّق رفاهها بالأفعال المختارة بحرية لبعضها الآخر تشكّل خيراً. ولكي يُدرَك هذا الخير، كما تبيّن، يجب أن يكون احتمال لوجود

حسن نية بين الأشخاص الذين يؤذون بعضهم بعضاً. وفقاً لمسألة الخير الأعظم، يوفر الشر فرصةً لإدراك القيم العظيمة، مثل فضائل الشجاعة والسعي لإقامة العدل. أكّد بيتر فان إنفاغن [Peter Van Inwagen, 1998] وسوينبورن [Swinburne, 1979] وآخرون على قيمة خير العالم الثابت للقوانين الطبيعية الذي يتعلم فيه الإنسان والحيوان حول الكون ويتطوّرون باستقلالية ذاتية عن اليقين بوجود الله. يعطي بعض الملحدين قيمةً لخير العيش في عالم من دون إله، وقد استخدم المؤمنون هذه الآراء لدعم مدّعى إمكان أن يكون لدى الله سبب لخلق عالم لا يكون وجود الله فيه تامّ الوضوح. إذ لو كان وجود الله واضحاً تماماً، إذاً ستكون الدوافع للفضيلة محجوبةً بالمصلحة الذاتية وبالخوف المجرّد من الإساءة للكائن الكلي القدرة.

علاوةً على ذلك، قد يكون هناك بعض الخير في التصرف بفضيلة حتى لو كفلت الظروف نتيجةً مأسويةً. من المعالجات الهامة محاولة جون هيك في كتاب «الشر والإله الذي نحب Evil and the God We Love 1966»، الذي طوّر فيه ما اعتبر أنه مقاربة أريانوسية لمشكلة الشر، ما يعتبر خيراً في هذه المقاربة أن البشرية تطوّر حياة الفضيلة تدريجياً، التي تتطور إلى حياة نعمة، ونضوج، وحب، وفي مقابل ذلك هناك نظرية تتعلق بالعدل الإلهي ترتبط بالقديس أوغسطين تعتبر أن الله خلقنا كاملين ثم سمح لنا بالسقوط في جهنم، فقط ليخلّصنا فيما بعد عن طريق المسيح. يعتقد جون هيك أن الصيغة الأوغسطينية فشلت، وأن النظرية الأريانوسية ما زالت تتمتّع بالصدقية.

أسس البعض برهاناً انطلاقاً من مشكلة الشر للحكم أن هذا العالم ليس أفضل عالم ممكن. فإذا كان الإله العظيم الفائق بتميزه موجوداً، فإنه بالتأكيد سيخلق أفضل خلق ممكن. ولأن هذا الخلق ليس أفضل خلق ممكن، إذاً لا يوجد إله عظيم فائق بتميزه. ردّ بعضهم مقلّدين ر. م. آدمز[1] أن فكرة أفضل عالم ممكن كلها، مثل فكرة أكبر رقم ممكن، غير منطقية. فأي عالم يمكن تخيّله وبأي مقدار من السعادة والخير والفضيلة إلخ، يمكن تخيّل عالم أفضل منه. وإذا كانت فكرة أفضل عالم ممكن غير

[1] - R. M. Adams.

منطقية، ألا يمكن اعتبار هذه الحقيقة متعارضة مع الاعتقاد بوجود كائن عظيم فائق التميّز؟ لقد تمّ البرهان على العكس أن التميز الإلهي يسلّم بحدود قصوى أو أعلى لا يمكن أن تكمّم في صيغة تسلسلية. فمثلاً، القدرة الإلهية هي قدرة على فعل أي شيء منطقياً وميتافيزيقاً، لكن لا تقتضي بالفعل القيام بعدد أكبر من الأفعال أو بسلسلة أفعال لا يمكن أن يوجد أكثر منها.

يختلف المهتمون بمشكلة الشر حول السؤال كيف يمكننا تقدير احتمال الوجود الإلهي. فالذين لا يرون مبرّراً لوجود الشر أو لا يجدون تبريراً لسماح الله بوجوده، يبدو أنهم يلمّحون إلى أنه لو كان ثمّة مبرر لوجود الشر، كانوا سيعرفونه. لاحظ الفرق بين عدم الوجدان وعدم الوجود. الواضح في المسألة الكونية أنه لو كان ثمّة سبب يبرر وجود الشر، فهل كنا سنعرفه؟ يعتقد وليام روي[1] أن بعض التفهم المعقول للسبب التبريري لسماح الله بالشر ينبغي أن يكون قابلاً للاستكشاف. لكن هناك حالات شر لا يمكن تبريرها أساساً. ردّ المدافعون مثل وليام هاسكر[2] وستيف وايكسترا[3] بأن هذه المسائل ليست أمثلةً مضادةً وحاسمةً على ادّعاء أن هناك إله خيّر. يعتقد هؤلاء الفلاسفة أننا يمكن أن ندرك الشر ونفهم واجبنا في فعل كل ما بوسعنا لمنعه أو للتخفيف منه. لكن لا ينبغي أن نأخذ فشلنا في معرفة سبب سماح الله بالشر وأن نعتبره منطلقاً للاعتقاد بعدم وجود سبب. [من أجل معالجة متطورة لهذه المسائل، انظر: روي Rowe 2004].

يبدو أن لبعض التصورات حول الحياة الأخرى بعض الصلة بجوابنا على حجم الشر في الواقع. فهل تساعد هذه التصورات في فهم سبب سماح الله بوجود الشر إذا كان الضحايا كلهم سينعمون بالسعادة فيما بعد؟ ما زال التعامل مع إمكان وجود حياة أخرى صعباً باعتباره غير مناسب. هل الموت هو نهاية الأشخاص أم أنه حدث يعني الانتقال إلى مرحلة أعلى؟ إذا كنت لا تعتقد أن أمر استمرار الأشخاص بالوجود بعد الموت مهماً، فلن يكون للتفكر ثمرة تذكر. لكن افرض أن الحياة الأخرى مفهومة

[1] - William Roy.

[2] - William Hasker.

[3] - Steve Wykstra.

على أنها متداخلة أخلاقياً مع هذه الحياة، وفيها فرصة للإصلاح الأخلاقي والروحي، وتغيرّ الشرير، وتجديد الشباب، وفرص لحياة جديدة، وربما إعادة شفاعة ومشاركة بين ظلمة يسعون للمغفرة وبين ضحاياهم. إذاً يمكن لهذه الاعتبارات أن تشكّل دفاعاً ضد البراهين المرتكزة على وجود الشر. وبما أننا لا نستطيع استبعاد إمكان أن تكون الحياة الأخرى مرتبطةً أخلاقياً بحياتنا، إذاً لا يمكن استبعاد احتمال أن يخلق الله بعض الخير من الشر الموجود في الكون.

الأبحاث حول مشكلة الشر والمجالات الأخرى الكثيرة ذات الصلة بمعقولية الإيمان بالله هي في صميم فلسفة الدين المعاصرة.

التعددية الدينية

في حين سلط الجزء الأكبر من هذا البحث الضوء على مسألة تأييد أو رفض الفلسفة الإيمانية التي انبثقت من اليهودية والمسيحية والإسلام، يوجد اليوم أدبيات منتشرة في العالم الناطق باللغة الإنكليزية تغطّي مجالاً أوسع من الأديان. فهناك الآن ازدياد في الكتابات الغنية فلسفياً حول الأديان الهندوسية والطاوية والكونفوشوسية في أفريقيا، وحديثاً هناك مساهمات من الأميركيين الأصليين. حصل هذا التطور بموازاة الانفتاح الكبير الذي عبرت عنه مشاركة الفلاسفة في الأديان اليهودية والمسيحية والإسلام في تبادل مثمر بين بعضهم البعض، وكذلك مع الأديان غير التوحيدية. أدّى هذا التمدد إلى عمل جبار حول التوافق بين الأديان المختلفة، وحول تعريف الدين ودور الدين في الديمقراطيات التعددية.

هناك موقفان في فلسفة الدين المقارنة المعاصرة. موقف يرى أن أديان العالم الكبرى تقدّم وجهات نظر مختلفة حول الحقيقة نفسها، أحياناً يسمّى هذا الموقف بـ «المنظورية» أو ببساطة «التعددية». تمّ تطوير هذا الموقف على يد جون هيك، الذي وصف المسألة المرجعية النهائية للأديان من حيث علاقتها بما يسمّيه «الحق».

ألا يمكن أن تكون المفاهيم المختلفة للإله مثل الله ويهوه وكريشنا وبارام أتما والثالوث المقدّس وغيرها، وكذلك المفاهيم المختلفة للنظام المخفي لسير العملية

الكونية التي تبلغ ذروتها في النيرفانا، جميعها صوراً للقدسي، يعبّر كل منها عن وجه أو عن مجموعة أوجه للحقيقة الإلهية اللامتناهية المطلقة، ومع ذلك لا يتطابق أي واحد منها بذاته وبشكل كامل ومستغرق مع هذه الحقيقة؟ [هيك، 1973، ص 140].

عمل هيك منذ بداية سبعينات القرن العشرين على توضيح إجابته عن السؤال بـ«نعم». فقد كان موقفه داعمًا لبرهان التجربة الدينية، الذي ناقشناه سابقاً، كما كان معارضاً لمن يرفضون تبرير التجارب الدينية لاختلاف الأديان. ففي منظومة جون هيك، يشهد المتصوّفة والبوذيون والمسلمون كلهم للحقيقة المقدّسة نفسها، الحق. تولىّ الاعتراض على أفكار هيك جماعة معارضة تشدّد على الفروقات بين الأديان. بيّن بول غريفثس[1]، وكايث ياندل[2]، وآخرون أن فكرة «الحق» إما أن تكون غير منطقية أو أنها غير مناسبة دينياً. كما شدّد هؤلاء الفلاسفة على أطروحة أن الأديان الكبرى في العالم تحوي معالجات متناقضة للحقيقة المطلقة. فمثلاً، يدلّ المفهوم البوذي للنيرفانا على ذوبان النفس الفردية في الوجود الذي لا إله فيه، بينما يشتمل مفهوم الخلاص في المسيحية على علاقة الفرد بالأفراد الآخرين، وبالله. إن النقاش بين هيك وغيرفشس وغيرهما جوهري، تشترك فيه فلسفات مختلفة حول الحقيقة، والإيمان والتبرير [لدراسة مقارنة مهمة في دراسة الأديان المقارنة، راجع، جلسات، 1994].

ثمة ترابط بين العمل الفلسفي على تعريف الدين ودور الدين في الديمقراطيات التعددية. فبعض أشكال الليبرالية السياسية اليوم تقتضي عدم تبرير وضع القوانين أو السياسات بالأسباب الدينية حصراً. من هنا يرى جون راولز[3] وروبرت أودي[4] وغيرهما أن المعتقدات الدينية الشاملة قد تكون صالحةً لتحفيز الفعل السياسي، ولكن في ما يتعلّق بتبرير القوانين، فلا يُسمح لغير الأسباب العلمانية. فقد يعتنق المواطنون العقلاء أدياناً غير متوافقة أو قد لا يعتنقون أدياناً مهما كانت، وبالتالي، ليس من العدل فرض تشريع يرتكز على الدين على الذين لا يشاركون الدين نفسه،

[1] - Paul Griffths.

[2] - Keith Yandell.

[3] - John Rawls

[4] - Robert Audi.

وسبب ارتباط هذه المسألة بتعريف الدين هو أنه لو كان الهدف استبعاد الدين، فما الذي يجعل المسيحية أو البوذية أدياناً ويستبعد في الوقت نفسه الالتزام المتفاني بمُثل يفترض أنها ليست دينيةً، مثل النفعية أو اقتصاد السوق واحترام الطبيعة وغيرها، أن تكون أدياناً؟ فتعاريف الدين التي يتمّ التأكيد عليها أو مفهوم الله تبقى بدون فاعلية طالما أن المرء يعترف بالبوذية الثيريفادية كدين.

التفكير الفلسفي حول الدين في الفلسفة السياسية وحول تعريف الدين يبقى مجال بحث مهم [لمجموعة مهمة من الأبحاث في هذا الموضوع، انظر: كوين وميكر، 2000].

فلسفة الدين واحدة من أسرع المجالات تطوّراً في حقل الفلسفة، وهذا ما يظهر في النشرات اليومية والمؤسسات والمؤتمرات التي تنظّم ندوات للحوار المستمر. ومن بين أهم الأعمال التي لم يكن بالإمكان توثيقها هنا، قد يجد القرّاء مصادر غنيةً حول فلسفة الدين النسوية وكتابات فلسفية حول المقاربات الدينية للبيئة، والعرق، والعلم، والآداب والفنون، والطقوس الدينية [انظر: كوين 1997، وكذلك واينرايت 2005، ومن أجل مسح أوسع لمسائل مثل فلسفة الدين التي نُشرت في فلسفات أوروبية ونسوية، ولتاريخ روائي أوسع، انظر: تاليافيرو، 2005، الفصول 7-9).

المصادر:

1. .Alston, William. Perceiving God. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991
2. .Ayer, A. J. Language, Truth and Logic. London: Gollancz, 1936
3. Beaty, Michael, and Charles Taliaferro. "God and Concept Empiricism," Southwest .Philosophy Review 6 (1990): 97–105
4. Brody, Baruch. "Morality and Religion Reconsidered," in Readings in the Philosophy of Religion, ed. Baruch Brody, 2nd edn. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1992, pp. 491– .503
5. .Griffiths, Paul. On Being Buddha. Albany: State University of New York Press, 1994
6. .Hepburn, Ronald W. "From World to God," Mind 72 (1963): 40–50
7. .Hick, John. Evil and the God of Love. 1st edn. London: Macmillan, 1966
8. .Hick, John. God and the Universe of Faiths. London: Macmillan, 1973
9. .Mackie, John L. The Miracle of Theism. Oxford: Clarendon Press, 1985
10. .Martin, Michael. Atheism. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1990
11. .Mitchell, Basil, ed. The Philosophy of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1971
12. .Morris, T. V., ed. The Concept of God. Oxford: Oxford University Press, 1987
13. .Phillips, D. Z. Religion Without Explanation. Oxford: Blackwell, 1976
14. Phillips, D. Z. "Wittgensteinianism: Logic, Reality, and God," in The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005, .pp. 447–71
15. .Plantinga, Alvin. God and Other Minds. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967
16. .Plantinga, Alvin. The Nature of Necessity. Oxford: Oxford University Press, 1974
17. Quinn, Philip L., and Charles Taliaferro, eds. A Companion to Philosophy of Religion. .Oxford: Blackwell, 1997
18. Quinn, Philip L., and Kevin Meeker eds. The Philosophical Challenge of Religious Diversity. .Oxford: Oxford University Press, 2000
19. Rowe, William. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," American Philosophical .Quarterly 16 (1979): 335–41
20. .Rowe, William. Can God Be Free? Oxford: Clarendon Press, 2004
21. Sessions, Lad. The Concept of Faith: A Philosophical Investigation. Ithaca, NY: Cornell .University Press, 1994
22. .Sobel, Howard. Logic and Theism. Cambridge: Cambridge University Press, 2004
23. .Swinburne, Richard. The Coherence of Theism. Oxford: Clarendon Press, 1977
24. .Swinburne, Richard. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 1979
25. Swinburne, Richard. Providence and the Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press, .1998
26. Taliaferro, Charles. Consciousness and the Mind of God. Cambridge: Cambridge University .Press, 1994

27. Taliaferro, Charles. Contemporary Philosophy of Religion. Oxford: Blackwell, 1998.

28. Taliaferro, Charles. Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

29. Van Inwagen, Peter. "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy," Philosophical Topics 16 (1998): 161–87.

30. Wainwright, William, ed. The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. Oxford: Oxford University Press, 2005.

31. Yandell, Keith. The Epistemology of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

فلسفة الدين ومكامن اختلافها مع علم الكلام وفلسفة إبستمولوجيا الدين

رمضان علي تبار فيروزجايى[1]

لا شكّ في أنّ بيان فلسفة الدين يعدّ واحداً من المسائل الهامّة التي طالما راودت هواجس المعنيين بالدراسات والبحوث الدينية، فيا ترى ما هو تعريفها الدقيق؟ من هذا المنطلق تمّ تدوين المقالة، حيث تطرّق الكاتب فيها إلى دراسة وتحليل الآراء والنظريات التي ذكرها الفلاسفة لتعريف فلسفة الدين، وذلك في إطارٍ نقدي، فقد ذكر تعاريف المعنيين بالشأن الفلسفي في إيران والتي يتقوّم معظمها على بيان الموضوع في مقام «الثبوت» ومن ثمّ تناولها بالنقد والتحليل؛ وفي نهاية المطاف طرح تعريفاً مختلفاً عمّا ذكر.

النقد الذي ساقه كاتب المقالة على تعريف فلسفة الدين في شتّى صيغه المطروحة مفيدٌ للغاية ويمتاز في بعض جوانبه بالدقّة العلمية.

المحرر

ملخص

نعيش اليوم انتشار وازدهار علوم عديدة لم تكن في الماضي القريب علوماً. وفدت بعض هذه العلوم من العالم الغربي ومن جملتها فلسفة الدين. وفلسفة الدين علم جديد دخل العالم الإسلامي بأكمله كما كان في العالم الغربي والإلهيات المسيحية.

---

[1] - أستاذ مساعد، قسم منطق فهم الدين، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، إيران.

المصدر: ماهيت فلسفه دين وتفاوت آن با علم كلام وفلسفه معرفت دينى، قبسات، پاييز 1390، شماره 61، از ص 89 تا ص 122.

ترجمة: د. علي الحاج حسن.

وما زال هذا الدخول المعيب والمريض، يظهر بصورته الغربية في العالم الإسلامي كلما حاول البعض تقديم تعريف لفلسفة الدين على مستوى العالم الإسلامي. وعلى هذا الأساس سنحاول في هذا المقال نقد التعريفات العديدة والرائجة لفلسفة الدين بالأخص تلك التي قدمها فلاسفة الدين الإيرانيون وهي تعاريف تنحصر في مقام «الوجود والتحقق». ومن ثم نحاول تقديم التعريف المختار الذي يدور حول مقام التعريف والوجوب، ونوضح بعد ذلك الاختلاف بين فلسفة الدين والعلوم الأخرى من أمثال علم الكلام وفلسفة المعرفة الدينية.

المصطلحات المفاتحية: فلسفة الدين، المعرفة الدينية، فلسفة المعرفة الدينية، الكلام.

مقدمة

استُخدم مصطلح فلسفة الدين للمرة الأولى في سلسلة المحاضرات العلمية التي ألقاها هيجل (1770 - 1831م) حول موضوع الدين [Hodgson, 1948, v. 1, p. 83]. أما منشأ هذا المصطلح باعتباره فرعاً علمياً فهو مبني على مسار تاريخي وثقافي خاص حكم الغرب والمسيحية وبالأخص تعاليم الكتاب المقدس. أما الصورة التي غلبت تلك الثقافة، فهي فصل الفلسفة والفكر العقلي عن الدين [محمد رضائي، 1388].

لم يكن لمصطلح فلسفة الدين والفرع العلمي المختص بها، سابقة طويلة في الفكر الإسلامي فهو مصطلح حديث؛ إلا أن المسائل والأبحاث التي تندرج تحت هذا العنوان طُرحت منذ زمان طويل على مستوى البحث الديني الإسلامي. هناك العديد من المسائل والأبحاث التي تطرح في فلسفة الدين، قد دُرست في علم الكلام وفي بعض اتجاهات البحث الديني الأخرى باستثناء القليل منها. يضاف إلى ذلك أن أمهات هذه الأبحاث الإسلامية قد طرحت في النصوص الدينية أمثال القرآن الكريم والروايات.

ماهية فلسفة الدين

قدم المفكرون الغربيون والمسلمون حتى يومنا تعاريف وتوضيحات متعددة حول ماهية فلسفة الدين، وإن أغلب تعاريف وتوضيحات المسلمين جاءت متأثرةً بآراء المفكرين والفلاسفة الغربين. إن مصطلح «فلسفة الدين» شهد طوال التاريخ

تحولات عديدةً وأصبح يستخدم اليوم بمعنى «التفكير الفلسفي حول الدين»[1] أو بمعنى «التفكير الفلسفي حول العقائد الدينية»[2]، وهي المعاني المقبولة في الغالب على مستوى الدين في الغرب [Hick, 2002, p. 1/ Eshleman, 2008, p. 3/ copan Meister, 2008, p. 1].

على أساس هذا التعريف، ذكروا خصائص لفلسفة الدين، من جملتها أولاً أن فلسفة الدين ليست وسيلةً لتعليم الدين، كما أن اللا-أدريين وكذلك المتدينين يمكنهم التفكير الفلسفي حول الدين على السواء؛ ثانياً، إن عمل فلسفة الدين ليس الدفاع عن العقائد الدينية وبالتالي ليست فرعاً من الإلهيات، بل هي فرع من الفلسفة؛ ثالثاً، إن فلسفة الدين علم ثانوي أو مع الواسطة وهي مستقلة عن موضوع بحثها. إن فلسفة الدين بعينها ليست جزءًا من المواضيع الدينية [Hick, Ibid, p. 2].

يحمل هذا النوع من التعاريف إشكالات عديدةً من جملتها: أولاً، لم يتضح تعريف الدين والفلسفة وكذلك مصاديقها وأطرهما، ويجب تحديدهما قدر الإمكان بهدف المزيد من التوضيح [محمد رضائي، 1388]. ثانياً، لم يتضح في هذه التعاريف المقصود من التفكير العقلي، فهل المقصود كافة النحل الفلسفية، أو شكل خاص من الرؤية العقلية والفلسفية؟ هل المقصود الوضعية المنطقية أو تجريبية هيوم أو الرؤية الإيمانية عند كيركيغارد؟ وهل يمكن اعتبارها جزءًا من التفكير العقلي؟ [م. ن]. ثالثاً، إن الفرضيات القبلية لهكذا تعريف للدين مبنية على التمايز الذاتي للفلسفة والتفكير العقلي عن الدين، لأن هذا التفكير (فلسفة الدين) جزء من الفلسفة وليس فرعاً من الإلهيات وهو مستقل عن موضوع تحققه. تعتمد هذه الرؤية لفلسفة الدين على فرضيات قبلية ومسائل أخرى من أمثال نوع النظرة للدين، الإلهيات، التفكير، و... يضاف إلى ذلك أن هكذا تعريف لفلسفة الدين لم يواجه الكثير في الإرادات في البيئة الذهنية والثقافية والدينية الغربية والمسيحية، إن

[1] - philosophical thinking about religion.

[2] - philosophical thinking about religions convictions.

الإشكال الأساس أكثر بروزاً في الأجواء الدينية والثقافية الإسلامية. ومن هنا فإن تعريف فلسفة الدين ليس جامعاً ولا مانعاً. بالأخص وأن هذه التعاريف هي تعاريف وتوضيحات لفلسفة الدين «المحققة والموجودة» وليس لفلسفة الدين في مقام «التعريف والوجوب».

طُرحت تعاريف عديدة اليوم لفلسفة الدين على مستوى الفكر الإسلامي وهي متأثرة بالرؤية الغربية للدين والفلسفة وفلسفة الدين. ولمعرفة مدى تأثر المفكرين المسلمين سنشير إلى نماذج من تعاريف فلسفة الدين في الفكر الإسلامي - الإيراني ثم نعمد إلى نقدها. يستعان عادةً بالأسلوب والموضوع والغاية لتعريف العلم وتبيين تمايزه عن العلوم ذات العلاقة به، لأن الهدف من تعريف العلم ليس التعريف المنطقي لتبرز الحاجة إلى جنس وفصل، بالأخص وأن العلم والمعرفة ليسا من سنخ المفاهيم الماهوية بل من سنخ الأمور الاعتبارية. ومن هنا، إذا لم يكن بالإمكان تشخيص موضوع العلم وغايته وأسلوبه، فلن تتحدد مسائله. بعض التعارف التي ذكرت في الفكر الإسلامي لفلسفة الدين يجري التأكيد فيها على بعض العناصر المتقدمة.

أ. الدراسة المتعالية – العقلانية أو الدراسة العقلية (ما وراء النص)

تدور اليوم أغلب التعاريف المقدمة لماهية فلسفة الدين حول الدراسة العقلانية والتدقيق العميق في الدين وتعاليمه الأساسية. من جملة التعاريف المقدمة لفلسفة الدين النموذج الآتي: دراسة متعالية – عقلانية للأحكام العامة عند أمهات مسائل الدين أو الدراسة العقلانية حول الدين وفي الدين [رشاد، 1389، ص 56]. إن فلسفة الدين عبارة عن البحث العقلاني الذي هو وراء النص (النص المقدس) حول ماهية وعِلِيّة وسببية الدين وتعاليمه الأساسية أو هو بحث فلسفي للدين وحول الدين [رشاد، 1385 (أ)، ص 23]. هو العلم الذي يتكفل الدراسة العقلانية والمتعالية للدين [م. ن، ص 11].

جاء في نموذج آخر: إن فلسفة الدين عبارة عن الجهد البشري العميق حول عقائد وتعاليم الدين وليس الدفاع عنها أو رفضها بالضرورة [ساجدي، 1385، ص 48]. ويبين هذا التعريف في أجزائه اللاحقة أن العديد من المؤلفين اعتبروا فلسفة الدين

عبارةً عن التفحص البشري العميق للاعتقادات الدينية [لكنهاوزن، 1384، ص 512؛ إلياده، 1373، ج 1، ص 233؛ هيغ، 1372، ص 21-22].

نقد ودراسة

إن العناصر المؤلفة للتعريف عبارة عن: الموضوع، والأسلوب، قيد التفكير العقلاني، الدراسة العقلانية، البحث الفلسفي، التفحص، العقلانية المتعالية، البحث وراء النص، وأمثال ذلك مما يندرج في إطار أسلوب العلم. ويخرج من هذا التعريف الأسلوب الذي يوجب التمايز عن العلوم الدينية ذات الدرجة الأولى وبعض العلوم، أمثال الفقة، الأصول، الكلام، الأخلاق، التفسير وغير ذلك. أما القيود: الدين، تعاليم الدين الأساسية، الاحكام العامة لأمهات مسائل الدين، الاعتقادات الدينية، التعاليم الأساسية، وأمثالها، فهي تشير إلى موضوع فلسفة الدين.

يمكن القول بناءً على ما تقدم: أولاً، إن فلسفة الدين من جملة الفلسفات المضافة وهي من سنخ المعرفة ذات الدرجة الثانية لأنها ليست جزءًا من موضوع متعلقها [رشاد، 1385 (أ)، ص 22]؛ ثانياً، تتولى فلسفة الدين دراسة الدين وقضاياه وتعاليمة من خارج الدين ومن غير التزام به - وليس غير اعتقاد – ويؤدي هذا النوع من الدراسة إلى رفض الدين والمقولات الدينية بشكل مطلق وقبولها بشكل مطلق أو التفصيل بين الرفض والقبول [م. ن، ص 23]؛ ثالثاً، يعتبرون بعض الأوصاف من جملة الخصال الذاتية للفلسفات المضافة ومن جملتها فلسفة الدين، وهي عبارة عن: الهوية المشاهدة والخارجية، الدور الإشرافي وليس الفتوائي وغير ذلك [م. ن، ص 9].

فيما يتعلق بمسائل البحث في الدين وحول الدين المذكورة في التعريف، فإذا كان المقصود البحث والدراسة حول الدين – وليس في الدين – فإن التعريف يكون عند ذلك جامعاً شاملاً ومانعاً، ويشتمل على كافة مسائل فلسفة الدين في مقام التعريف. وإذا كان المقصود الدراسة «في الدين» في تعاريف أخرى [راجع: رشاد، 1389، ص 56]، فإن هذا النوع من النظر إلى فلسفة الدين سيواجه إشكالات جدية نشير فيما يأتي إلى بعضها[1]:

[1] - لمزيد من المطالعة راجع مقالة: «ماهية فلسفة الدين والمسائل» تأليف الدكتور محمد محمد رضائي، وقد قدمت كواحدة من النظريات التي طرحت عام 1388 في معهد الثقافة والفكر الإسلامي.

أشرنا إلى أن العنصر الأهم في تعريف العلم هو الهدف والغاية. إن التعريف بالهدف والغاية هو أهم وسيلة لتمايز العلم عن الآخر، وهذا ما تفتقده التعاريف المتقدمة، وقد اكتفت بالموضوع والأسلوب.

إذا كان المقصود من التعريف المذكور فلسفة الدين الموجودة والمتحققة، فهذا مقبول إلى حدود معينة. بالأخص وأن فلسفة الدين الموجودة والمتحققة في الفكر الإسلامي والتي تعرضت إلى بعض تعاليم الدين الأساسية على أساس المباني الإسلامية قد تأثرت بشكل كبير بالفكر الغربي فلم تقدم حتى الآن مسألةً جديدةً وأغلب مسائلها من سنخ مسائل علم الكلام، من هنا فإن هذا التعريف، وحتى بعض التعاريف التي قدمها الغربيون أمثال جان هيغ، هي أقرب إلى الواقع. ولكن إذا كان المقصود من فلسفة الدين مقام الوجوب والتعريف، فإن هكذا تعاريف لن تكون جامعةً ومانعة، لأنها تشتمل من ناحية على علم الكلام، ومن ناحية أخرى لا تشتمل على جزء من المسائل ذات البعد الفلسفي والعقلي والمذكورة داخل النص (الآيات والروايات)، باعتبار المعيار المأخوذ فيها أي معيار الخارج وما وراء النص. بالأخص وأن النصوص الإسلامية - أعم من الآيات والروايات - تتضمن المسائل العقلية والعقلانية، وهي تشجع على التفكير العقلي في هذا الإطار.

لم يجرِ الالتفات في هذا التعريف إلى نوع علاقة البحث العقلاني بالدين في الفكر الإسلامي، مع العلم أن الأصول الأساسية في الدين الإسلامي على الأقل تتطابق بشكل كامل مع الدراسات العقلية. من هنا لا يمكن اعتبار مسائل فلسفة الدين درجةً ثانيةً وخارجةً عن الدين، بل أغلب مسائل فلسفة الدين التي اعتُبرت في الغرب خارجةً عن البحث الديني والفلسفي تعتبر من المسائل الدينية وجزءًا من أصول الدين الأساسية، وبالتالي لا يمكن الاستنتاج أن فلسفة الدين التي هي نوع من البحث العقلي من سنخ المعارف الخارجية ذات الدرجة الثانية، وأنها ليست جزءًا لموضوعها. الموضوع هنا أيضاً هو من نسخ البحث العقلي وفي النتيجة لا يمكن اعتبار فلسفة الدين من سنخ موضوعها.

استفيد في هذا التعريف من عبارتي «ما وراء النص» أو «الدراسة ما وراء العقلية» وهي عبارات ليست دقيقةً، لأن إثبات العقائد الإسلامية في الدين الإسلامي مبني على العقل، والأدلة العقلية جزء من الدين، بالأخص وأن هكذا دين بما فيه من بحث واستدلال عقلي هو بنفسه نوع من الفلسفة، حيث يعتمد وعلى أساس العقل فقط على تحليل وإثبات تعاليمه الأساسية، فإثبات وجود الله على سبيل المثال في هذا التعريف هو جزء من فلسفة الدين، مع العلم أن إثبات وجود الله تعالى في الفكر الإسلامي هو أولاً أمر ديني داخلي وليس بخارجي [محمد رضائي، م. ن]، وثانياً، إن هذه المسألة عقلية أيضاً (خارج النص)، وقد ذكرت في النصوص الإسلامية (داخل النص)، مع العلم أنها ليست من المسائل ذات البعد الديني الخارجي وليست من سنخ مسائل الفلسفة، بل هي من سنخ الإلهيات بالمعنى الأخص، أو من سنخ المسائل الكلامية.

بناءً على هذا التعريف، إذا عرض نص أمثال الدين الإسلامي الذي هو بحد ذاته نوع بحث واستدلال عقلي أدلةً عقليةً متعددةً على إثبات وجود الله تعالى، واستفدنا من هذا النص في البحث العقلي، فهل سيلحق هذا البحث العقلي المستخرج من النص الديني الضرر بالبحث العقلي؟ هل يمكن القول إن هذا البحث لا يعتمد على أساس العقل؟ الظاهر عدم وجود اختلاف بين البحث العقلي المستخرج من النص الديني العقلي وبين البحث العقلي الآخر المستفاد من الاستدلال العقلي [م. ن].

بناءً على هذا التعريف، فإن فلسفة الدين تتعهد دراسة الدين من الخارج وهي غير ملتزمة بالدين وقضاياه ومعارفه الأساسية، وبما أن فلسفة الدين نوع من الفلسفة المضافة، فهي تذكر أوصافه وخصاله الذاتية، من جملتها الهوية الإشرافية والخارجية - وليس الداخلية - والدور التحكيمي وليس الفتوائي و... [رشاد، 1385، ص 9].

من جملة الوظائف الأساسية لفيلسوف الدين الفهمُ الصحيحُ لتعاليم الدين الأساسية، فلو لم يمتلك الفيلسوف فهماً صحيحاً لتعاليم الدين، فإن تقييمه العقلي لها سيواجه إشكالات كبيرة. وعلى هذا الأساس فإن التوضيح الصحيح أو الفهم

المناسب للتعاليم الدينية يمهد الطريق للتقييم العقلي. عندما يمتلك فيلسوف الدين فهماً صحيحاً لتعاليم الدين يبدأ التفكير والبحث العقلي حوله، لأن ما لا يتمكن من إدراكه بشكل صحيح لا يمكنه قبوله أو رفضه [م. ن].

على هذا الأساس يمكن القول إن نشاط فيلسوف الدين يتركز في بعدين:

1. البعد المتعلق بالفهم الصحيح للتعاليم الدينية؛

2. البعد المتعلق بالبحث العقلي الصرف والتقييم العقلي حولها.

فيما يتعلق بالبعد الثاني يجب أن يكون البحث منصفاً وغير منحاز، أي خاليًا من التعصب والأحكام غير المحسوبة وغير العقلانية. أما فيما يتعلق بالبعد الأول الذي هو الجزء الأهم في نشاط فيلسوف الدين، فهل يجب أن تكون رؤيته غير منحازة وغير إشرافية وخارجية؟ يبدو في هذا الخصوص أن الأفضل أن تكون دراسة فيلسوف الدين منحازةً وإشرافيةً وخارجيةً كيما يتمكن وبشكل أفضل من فهم تعاليمه. طبعاً لا يُتوقع من فيلسوف الدين تصديق حقيقة الموضوع وتصديق التعليم الديني تحت البحث العقلي، بل يجب أن يكون فهمه منحازاً وملتزماً. صحيح أن بعض فلاسفة الدين شرعوا بدراساتهم الفلسفية حول التعاليم الدينية انطلاقاً من مناهجهم التجريبية والمادية والإلحادية، إلا أن ما رفضوه وأنكروه هو فهمهم للدين. وعلى هذا الأساس تبرز أهمية أفكارهم انطلاقاً من فهمهم وانحيازهم.

إن فهم تعاليم دين ذي لغة خاصة يتطلب الدخول إلى عالم تلك اللغة أو الدخول إلى العالم الإيماني الأكثر جاذبية لذاك الدين، وهذا يعني أن فهم تعاليم ذاك الدين يقتضي امتلاك رؤية داخلية لا خارجية. لا يمكن الاعتراف بصحة المقولة التي تعتبر أن الخصلة الذاتية لفلسفة الدين هي أنها ذات هوية إشرافية وخارجية وليست داخليةً، أو بعبارة أخرى ليس صحيحاً القول إن الدراسة الخارجية وغير المنحازة للدين وقضاياه وتعاليمه الأساسية هي في الحد الأدنى تشكل جزءًا هاماً من نشاط فيلسوف الدين [م. ن].

وعلى هذا الأساس، صحيح أن فلسفة الدين هي الدراسة العقلية والفلسفية للدين، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة المعنى الخارجي وما وراء النص وغير المنحاز، بل أولاً

دين الإسلام هو دين محورية العقل والعقل هو مصدر وأداة فهم الدين، والحاصل من ذلك سيكون أمراً دينياً أيضاً؛ ثانياً، تؤكد النصوص الدينية على عقلانية التعاليم الدينية أيضاً؛ ثالثاً يمكن مشاهدة كافة المسائل تقريباً التي تطرح اليوم تحت عنوان مسائل فلسفة الدين في النصوص الدينية. في النهاية ليست دراسة فيلسوف الدين لتعاليم الدين الأساسية عن طريق النصوص الدينية تعني الدراسة والتفكير العقلي حول تلك التعاليم ورفضها أو الدفاع عنها، بل دراستها بهدف إصدار الأحكام النهائية حول أصل الدين.

إن الفيلسوف الذي يسعى إلى إثبات عقلانية القضايا والتعاليم القرآنية هو في الحقيقة يسعى إلى إثبات عقلانية أصل الدين، ولا يسعى إلى حل وتوضيح مسألة عقائدية. من هنا، فإن عمل فيلسوف الدين هو أن يصدر الأحكام حول الدين وحقيقته. والاختلاف هنا هو كالاختلاف بين الفلسفة الأولى (معرفة الوجود) والعلوم التجريبية والطبيعية (الفيزياء، الكيمياء، البيئة وغيرها). إن هدف الفيلسوف هو الدراسة حول «الوجود» وليس «في الوجود».

المسألة الأخيرة أن عبارة «التعمق» حول فلسفة الدين ليست صحيحةً على مستوى الفكر الإسلامي، لأن علم الكلام هو نوع من الدراسة المعمقة حول عقائد وتعاليم الدين، كما أن قيدَي «الدفاع» و«الرفض» لا يمكن أن يكونا عامل اختلاف وتمايز بين علم وآخر.

ب. التحليل العقلي للنصوص الدينية

التعريف الآخر المطروح حول ماهية فلسفة الدين هو التعريف المؤلف من ثلاثة أجزاء، أما جزؤه الأول فهو كالتعاريف المتقدمة التي تؤكد على التحليل والدراسة العقلانية، والجزء الثاني الذي يمتاز عن التعاريف السابقة هو قيد «النصوص الدينية»، الذي يبين محورية النص في الدين. وجاء الجزء الثالث أي قيد «من دون قصد الدفاع أو الرد» ليميز فلسفة الدين عن الكلام العقلي: «النصوص الدينية من دون قصد الدفاع أو الرد» [بهشتي، 1382، ص 50].

جاء في موضوع الفارق بين الفلسفة والكلام: علم الكلام هو العلم الذي يتولى

الدفاع العقلاني عن الدين ملتزماً بالكتاب والسنة وبالاعتماد على القرآن والأحاديث المعتبرة، إلا أن هدف الفلسفة ليس الدفاع عن الدين، بل كشف الحقيقة [م. ن، ص 42 و44]. بعبارة أخرى يحصل المتكلم على المسلمات الدينية ثم يبحث عن الدليل لإثباتها، لكن الفيلسوف لا يعتبر أياً من القضايا والأحكام مسلمةً، بل يعمل جاهداً ومن خلال الأسلوب الاستدلالي للانتقال من البديهيات إلى النظريات، ويصل إلى نظريات من خلال نظريات مبرهنة تم إثباتها [م. ن، ص 29].

جاء في مكان آخر: المتكلم هو الذي يبادر للدفاع عن الدين وليس فيلسوف الدين [م. ن، ص 46]. طبعاً يعتقد البعض أن لفلسفة الدين مفهومًا أعم حيث يشتمل على الكلام القديم والكلام الجديد [سروش، 1375، ص 79]. وفي النتيجة يضعون الكلام الجديد تحت مجموعة فلسفة الدين. يعود الخلط بين فلسفة الدين وعلم الكلام إلى التأثر برؤية المفكرين الغربيين.

نقد ودراسة

جرى الالتفات في هذا التعريف إلى عناصر تعريف العلم الثلاثة (الموضوع، الهدف، والأسلوب). إن موضوع علم الفلسفة في هذا التعريف عبارة عن «النصوص الدينية» وأسلوبها عقلي وفلسفي، والهدف من هذا العلم ليس الدفاع ولا الرد، بل كشف الحقيقة.

صحيح أنه جرى الإشارة إلى العناصر الهامة في تعريف العلم، إلا أن هناك العديد من الإشكالات التي سنشير فيما يلي إلى أهمها:

1. يحيط بهذا التعريف إشكالات مشتركة، لأن التوضيح المتقدم هو كسائر التعريفات السابقة، متأثر برؤية الغربيين والمسيحيين للدين وللفلسفة وفلسفة الدين. ويشير إلى هذه المسألة القيود المذكورة «التحليل العقلي»، «النصوص الدينية» و«دون قصد الدفاع أو الرد». صحيح أن هذا التعريف يتلاءم مع الدين المسيحي والفكر الغربي وبالأخص فلسفة الدين الموجودة، إلا أنه غير دقيق في خصوص دين كالإسلام الذي يمتلك أبعاداً عقليةً وعقلانيةً وهو مشجع على التفكير العقلي.

2. يحيط الإشكال بكل واحد من العناصر الثلاثة المذكورة في التعريف المتقدم؛ فمن جهةٍ موضوعُ فلسفة الدين منحصرٌ في النصوص الدينية، مع العلم أن الدين هو غير النصوص الدينية. ومن جهة أخرى، فالإبهام يحيط بأسلوب التحليل العقلي. ومن جهة ثالثة هناك إبهام في هدف وغاية هذا العلم ولم يتحدد المقصود بالضبط من «كشف الحقيقة»، فأي حقبقة مقصودة؟ إن مفهوم الحقيقة عام ويشتمل على أحكام الدين الجزئية أيضاً.

تُوجّه انتقادات أخرى إلى هذا التوضيح حيث يمكن مطالعة بعض المصادر في هذا الخصوص أمثال مقال «فلسفة الدين ومسائلها» [راجع: محمد رضائي، 1388].

ج. الدراسة العقلانية بهدف معقولية الدين وتبريره

إن فلسفة الدين هي دراسة عقلانية، الهدف منها إثبات معقولية وتبرير الدين وتعاليمه الأساسية وإيجاد المواءمة فيما بينها أو أنها تهدف إلى إثبات عدم المعقولية والتبرير والملاءمة [م. ن].

لا يمكن أن يكون معيار تمايز فلسفة الدين عن الكلام في هذا التعريف، قصد الدفاع أو الرد؛ لأن الكشف عن مقاصد المفكرين عمل صعب للغاية وقد يستعين المتكلم بالأسلوب الفلسفي لأجل الدفاع عن العقائد الدينية وقد تكون نقطة البداية والإستدلال والإستنتاج عند المتكلم والفيلسوف واحدة. بالأخص وإن فرضية التمايز بين الكلام وفلسفة الدين من الأغراض - بقصد الدفاع عن الدين، بقصد الكشف عن الحقيق ومن دون قصد الدفاع أو الرد - مبني على كون الحقيقة متمايزة عن الدين وهذا لا يتلائم مع دين كالدين الإسلامي الذي هو الحقيقة المحضة، فالدين الإسلامي وبالأخص القرآن الكريم، هو حقيقة، لا بل بالإضافة إلى ذلك هو الموضح والمحلل العقلي للحقائق الأخرى ايضاً [م. ن].

نقد ودراسة

صحيح أن الإشكالات السابقة لا ترد على هذا التعريف، إلا أنه يحمل إشكالات أخرى نشير في ما يلي إلى بعض منها:

لم يجرِ التفكيك في هذا التعريف بين مقامي «الموجود والمحقق» و«التعريف والوجوب»، فهو أقرب إلى مقام الموجود والمحقق أكثر من مقام التعريف.

وعلى فرض كون التعريف يراد به فلسفة الدين الموجودة والمحققة، إلا أنه يشتمل على علوم أخرى أمثال علم الكلام، فلسفة الأخلاق، وفلسفة المعرفة الدينية؛ لأن من أبرز أهداف علم الكلام إثبات معقولية وتبرير الدين وتعاليمه الأساسية؛ لا بل من جملة وظائف علم الكلام الدفاع عن الدين وتقديم سلسلة مؤيدات لأصول وفروع الدين وتعاليمه الأساسية، فالتعريف المتقدم لفلسفة الدين يشير إلى هذه الرسالة بالضبط. كما أن صاحب التعريف المتقدم يؤكد مسألة التداخل بين فلسفة الدين وعلم الكلام ويعتقد بعدم القدرة على رسم حدود واضحة بين علم الكلام وفلسفة الدين [م. ن].

الإشكال الأهم الوارد على هذا التعريف وعلى التعاريف المتقدمة هو التأثر بالرؤية الغربية والفهم المسيحي للفلسفة وفلسفة الدين. يعتبر الغرب وكذلك المسيحية أن مسائل فلسفة الدين هي من سنخ مسائل علم الكلام الأساسية، أمثال إثبات وجود الله، المعاد، الموت، ما بعد الموت، وغيرها، والتعريف الحالي لم يتمكن من إيجاد ما يميز فلسفة الدين عن الكلام، وبالتالي فهو يبين أن مسألةً ما قد تكون متعلقةً بفلسفة الدين وهي في الوقت عينه مسألة كلامية. بناءً على ما تقدم يكون المقصود من فلسفة الدينِ الكلامَ. وإذا كان الأمر على هذا النحو فما الحاجة إلى تقديم تعريف مستقل لكل واحد منهما؟ وقد أوضحنا أن الحاكم على هذا التعريف هو أسس الفكر الغربي حول فلسفة الدين وعليه جرى توضيح وتبيين فلسفة الدين.

أشرنا فيما تقدم إلى أن تعريف العلم يقتضي الإضاءة والتركيز على موضوع العلم وغايته وأسلوبه. وقد أشار التعريف المتقدم إلى كل من الموضوع والغاية والأسلوب، إلا أن لكل منهم الإشكال الذي يرد عليه. إن موضوع فلسفة الدين عبارة عن الدين وتعاليمه الأساسية، وفي ذلك تداخل بين فلسفة الدين وبعض العلوم الأخرى أمثال الكلام والأخلاق. كما أن فلسفة الدين تشترك مع علوم أخرى أمثال

علم الكلام وفلسفة الأخلاق وفلسفة المعرفة الدينية في الغاية. كما أن مفهومي «العقلانية» و«التبرير» لا يحملان معنىً واحداً. ويضاف إلى ذلك وجود إبهام في الأسلوب أيضاً؛ فالإسلام يعتبر أن العديد من العلوم الدينية هي ذات أبعاد عقلانية.

د. معرفة الدين الفلسفية أو الدراسة الخارجية للدين

استخدمت في بعض التعاريف الأخرى لفلسفة الدين عبارة معرفة الدين الفلسفية: «إن فلسفة الدين وباعتبارها معرفةً فلسفيةً بالدين هي واحدة من الاتجاهات البحثية في الدين، تبادر إلى مطالعة الدين انطلاقاً من موقف مستقل خارج عن الدين كما هو الحال في كافة اتجاهات معرفة الدين (معرفة الدين المقارنة، التاريخية، الاجتماعية والنفسية)» [قراملكي، 1375، ق 57].

وجاء في مكان آخر: «إن فلسفة الدين من حيث النوع هي معرفة الدين من الخارج المترافقة مع عدم الانحياز والوصول إلى المعارف الموافقة للحقائق والعقائد الدينية» [أسدي، 1386، ص 280].

نقد ودراسة

يقدم كلا التعريفين فلسفة الدين على أنها نظرة خارجية للدين. إن هذا النوع من الأحكام هو من جهة عامٌ ولا يمنع الانحياز ومن جهة أخرى متأثر بآراء المفكرين الغربيين؛ لأن النظرة الخارجية والاستقلالية للدين هي من المسائل التي طُرحت في أغلب آثار فلاسفة الدين حول فلسفة الدين؛ مع العلم أن خصائص دين الإسلام (الخاتمية، الجامعية، والكمال) تجعل من تفكيك المسائل إلى داخلي وخارجي وأمثال ذلك غير منطقي. يضاف إلى ذلك أن البيان المتقدم يدرس فلسفة الدين في مقام التحقق وليس في مقام التعريف.

هـ. التفكير الفلسفي حول الدين

«إن فلسفة الدين تعني التفكير الفلسفي حول الدين. وإذا اعتبرناها دفاعاً عقلانياً وفلسفياً عن الاعتقادات الدينية، عند ذلك تؤدي دور ووظيفة الإلهيات الطبيعية (العقلية) التي تختلف عن الإلهيات الوحيانية. إن غاية فلسفة الدين هو إثبات وجود

الله عن طريق البراهين العقلية؛ إلا أنها تطلق اليوم على التفكير الفلسفي والعقلاني حول الدين ولا يمكن اعتبارها وسيلةً لتعليم الدين» [خسروويناه، 1379، ص 4].

جاء في نموذج آخر حول ماهية فلسفة الدين: «إن فلسفة الدين عبارة عن الدراسة الفلسفية للمفاهيم، الادعاءات، الاعتقادات الدينية، والشواهد والأدلة التي تعرض سواء بما يقع في مصلحتها أو ضررها [...] ومن هنا فالفرع العلمي الذي يتكفل دراسة البعد العقلي للدين يُعرف بفلسفة الدين» [فنائي، 1375، ص 73]، أو«البحث الفلسفي حول التعاليم، الأحكام، االمناسك والأداب الدينية [...] أو الجهود التي تبذل بهدف التحليل والدراسة النقدية للاعتقادات الدينية» [جبرئيلي، 1386، ص 19].

نقد ودراسة

يمكن في هذه المجموعة من التعاريف التفكيك بين تفسيرين أو فهمين لماهية فلسفة الدين: الأول، «التفكير الفلسفي حول الدين» الأقرب إلى فلسفة الدين في مقام «التعريف والوجوب»، بالأخص وأن عبارة «التفكير الفلسفي والعقلاني حول الدين» تميز بين مسائل فلسفة الدين ومسائل الكلام والإلهيات؛ أما الجزء الآخر، فإنه يقرب التفكير الفلسفي إلى إطار مفاهيم وتعاليم الدين الأساسية، حيث يتداخل هنا مع بعض الأبحاث والمسائل في علم الكلام، وقد ذكر في هذا الشأن: «إن أهم الأبحاث التي تطرح في هذا النوع من البحث الديني عبارة عن: تعريف الدين، منشأ الدين، براهين إثبات وجود الله، التعددية الدينية، شبهات الشر، صفات الله، العلاقة بين العلم والدين، الأخلاق والدين، الفنّ والدين، اللغة والدين، جوهر وصدف الدين، إطار الدين و... إن البحث والدراسة في فلسفة الدين حول هذه المسائل يجري طبق الأسلوب العقلي» [خسروبناه، م. ن].

إن بعض الأبحاث المطروحة أمثال براهين إثبات الله وصفات الله هي من سنخ المسائل الكلامية وليست من سنخ فلسفة الدين.

و. تحليل تعاليم الدين الأساسية

من جملة التعاريف التي تؤكد على موضوع وأسلوب فلسفة الدين: لا يمكن في

فلسفة الدين اعتبار أيّ أمر على أنه مسلّم، ويحتفظ فيلسوف الدين أثناء عمله بهذه الحرية وهي أن يُخضِع كل شي للسؤال، ففلسفة الدين هي خاصية عدم الانحياز والتي هي من خصائص الأسلوب الفلسفي. إن وظيفة فلسفة الدين تجزئة وتحليل مفهوم الله، البحث حول ماهية الألوهية وصفاته وكذلك البراهين المطروحة لإثبات وجود الله [رباني كلبايكاني، 1378 (أ)، ص 31].

نقد ودراسة

يشير هذا التعريف إلى أسلوب وموضوع فلسفة الدين. إن موضوع فلسفة الدين عبارة عن تعاليم الدين الأساسية. وأما أسلوب فلسفة الدين فهو الأسلوب الفلسفي ذو خاصية عدم الانحياز. يحمل هذا التعريف العديد من الإشكاليات من نواحٍ عديدة:

التعريف عام للغاية من حيث الموضوع ويشتمل على العلوم الدينية الأخرى أمثال الكلام، الأخلاق، فلسفة الأخلاق، فلسفة المعرفة الدينية وغيرها. وهو مهم من حيث الأسلوب.

ثم إن التعريف المتقدم ميّز فلسفة الدين عن علم الكلام من خلال قيد الانحياز وعدم الانحياز، مع العلم أن مجرد النية والدافع أو الانحياز وعدمه لا يرسم بمفرده حدوداً بين العلوم، بالأخص وأن المسائل التي يجري الحديث عنها هي من سنخ مسائل علم الكلام وليس فلسفة الدين.

الخلاصة

بعد الاطلاع على رؤى وآراء المفكرين المسلمين والغربيين حول فلسفة الدين، يمكن القول إن كافة هذه التعاريف والتوضيحات تتعلق بفلسفة الدين «الموجودة والمحققة»، وليس فلسفة الدين في «مقام التعريف والوجوب». إن فلسفة الدين المحققة ذات منشأ غربي وهي متداخلة مع علم الكلام والإلهيات.

ويمكن تلخيص كافة التعاريف المتقدمة في عدد من العبارات: الدراسة ما وراء العقلية لأحكام الدين، التعمق في العقائد والتعاليم الدينية، التحليل العقلي للنصوص الدينية، البحث العقلي الهادف إلى إثبات معقولية الدين وتعاليمه الأساسية، دراسة

ومعرفة الدين من الخارج، التفكير الفلسفي حول التعاليم الدينية، تجزئة وتحليل تعاليم الدين الأساسية، الدراسة الفلسفية للاعتقادات الدينية، إلخ، وهي تشترك في الآتي: دراسة الدين وتعاليمه الأساسية دراسةً عقلانيةً خارجيةً وغير منحازة.

ومن هنا فالإشكال الأساسي الذي يرد على كافة هذه التعاريف: أولاً، أنها تدرس فلسفة الدين في مقام التحقق؛ ثانياً، أنها متأثرة بكتب وآثار المفكرين الغربيين في هذا الشأن، بالأخص وأن التأثر لا يمكن اختصاره بتعريف فلسفة الدين، بل يشاهَد على مستوى مسائل وموضوعات فلسفة الدين أيضاً [See: parkinson, 1991, p. 6].

هناك الكثير من الكتب والمقالات التي كُتبت اليوم في العالم المسيحي والغربي وكذلك على مستوى الفكر الإسلامي، مع العلم أن أغلب المسائل المطروحة هي من سنخ علم الكلام، الإلهيات، فلسفة المعرفة الدينية و... ومن جملة هذه المسائل إثبات وجود الله، الأدلة والبراهين عليه، مسألة الشر، الجبر والاختيار، مسألة الوحي والإيمان وغير ذلك [see: Hick, 2002].

النظرية المختارة

قبل الحديث عن النظرية المختارة في فلسفة الدين يجب الإشارة بشكل مختصر إلى الدين والفلسفة وبعض أنواعهما:

الدين

الدين في اللغة هو الجزاء، الطاعة، الحكم، الشأن، العادة، العبادة، الحساب، إلخ [راجع: الراغب الأصفهاني، 1404، ص 175؛ الجوهري 1407، ج 5، ص 2118؛ الفراهيدي، 1409، ج 8، ص 73؛ الطريحي، 1362، ج 6، ص 251]. وذُكرت للدين تعاريف عديدة ومختلفة في الاصطلاح يختلف بعضها عن الآخر اختلافاً جوهرياً [الطوسي، (دون تا)، ج 3، ص 434؛ رشيد رضا، 1414، ج 3، ص 275؛ الطباطبائي، 1387، ص 3 و1379، ج 2، ص 130؛ جوادي الآملي، 1378، ص 111-112]، ويغلب على هذه التعاريف التعريف بالمصداق الذي هو واحد من أنواع التعريف. وعلى هذا الأساس، فإن مصداق الدين في تعاريف المفكرين المسلمين هو دين الإسلام،

ومقصودنا من الدينِ الدينُ في مقام التعريف والوجوب، حيث إن الدين الإسلامي اليوم هو الوحيد الذي يتلاءم مع الدين في مقام التعريف وهو المصداق الواقعي للدين: {إن الدين عند الله الإسلام} [آل عمران: 19].

يمكن القول في توصيف الدين: الدين هو مجموعة الحقائق المتعلقة بالله والإنسان والعالم، وهي ناشئة من المشيئة والإرادة التكوينية والتشريعية للإله، وقد نزلت عبر ثلاثة طرق «الوحي، العقل، والفطرة» بهدف سعادة الإنسان وكماله الحقيقي.

من أبرز خصائص دين الإسلام العقلانية، الخاتمية، الكمال، والخلود، وعلى هذا الأساس فإن تقسيم الأبحاث إلى دينية داخلية ودينية خارجية، وعقلية ودينية، ليس دقيقاً وليس صحيحاً. يتطابق هذا التقسيم مع الاتجاه المسيحي والعالم الغربي، كما أن التقسيم إلى عقلي ونقلي ليس دقيقاً، لأن هذا التقسيم يؤدي إلى الاعتقاد بأن هناك جزءًا من الدين غير عقلي؛ مع العلم أن المسائل النقلية هي عقلية أيضاً.

الفلسفة

ان للفلسفة استخدامين أساسيين: الأول هو الاستعمال بشكل مفرد وغير مضاف، والثاني الاستعمال بشكل مركب ومضاف.

المقصود من الفلسفة في الاستخدام الأول هو أنها علم يبحث حول أحوال الموجود بما هو موجود [صدر المتألهين، 1383، ج 1، ص 34-35]. صحيح أن هذا النوع من الفلسفة غير مضافة باعتبار متعلقها، إلا أنه يمكن اعتبارها فلسفةً مضافةً، لأن موضوعها هو الوجود بما هو وجود. بعبارة أخرى، إن موضوع الفلسفة هو الوجود، وقد يكون المقصود من هذا الوجود مطلق الوجود وقد يراد منه الوجود المقيد، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الفلسفة المطلقة فلسفةً مضافة باعتبار ما.

أما الفلسفة في الاستخدام الثاني حيث تكون مركبةً ومضافةً، فإن لها استخدامات ومعاني عديدة ومختلفة يمكن الإشارة إلى البعض منها:

- المطالعة والدراسة العقلية حول أحد العلوم (العلم المضاف إليه)، مثال ذلك علم الفيزياء، علم الفقه، علم الكلام وغيرها.

- المطالعة والدراسة العقلية حول الأمور والظواهر – أعم من الحقيقية والاعتبارية – أمثال النفس، اللغة، المعرفة، الدين وغيرها. ومصطلح فلسفة الدين هو من سنخ الفلسفة المضافة بالمعنى الثاني.

والخلاصة أن موضوع الفلسفة سيكون عبارةً عن الحقائق العامة (أعم من أعم الحقائق)، أمثال أصل الوجود، أي الحقائق الاعتبارية والذهنية والخارجية. الحقائق العامة عبارة عن: أصل الوجود وأحواله العامة (معرفة الوجود)، وجود الإنسان (معرفة الإنسان)، وجود المعرفة (علم المعرفة)، وجود النفس (علم النفس)، وجود الدين (علم الدين)، وجود علم مشخص ومحدد (معرفة العلم أو الفلسفة المضافة للعلم) وغير ذلك.

بناءً على ما تقدم، تُقسم الفلسفة إلى مجموعتين: الفلسفة المضافة إلى الظواهر والحقائق (الذهنية والخارجية والحقيقية والاعتبارية)، والفلسفة المضافة إلى العلوم المنظمة. الفلسفة المضافة إلى الظواهر والحقائق هي من سنخ العلوم ذات الدرجة الأولى حيث تعتمد المنهج الفلسفي في التحليل العقلي لموضوع معين، أي الواقع الخارجي أو الذهني، مثال فلسفة الحياة، فلسفة اللغة، فلسفة الذهن، فلسفة النفس، فلسفة المعرفة، فلسفة الدين، وغيرها [خسروبناه، 1385، ص 71].

بناءً على ما تقدم، فإن العلاقة بين فلسفة الوجود (معرفة الوجود) والفلسفات الأخرى ليست علاقة تباين أو تضاد، بل تختلف هذه الفلسفات في المتعلق والمضاف إليه وليس في الأسلوب او الغاية. ويصبح مفهوم الفلسفة في هذه الحالات مشتركاً معنوياً وليس لفظياً. في النتيجة فإن فلسفة الدين واحدة من فروع الفلسفة، وأما وظيفة الفلسفة في كافة هذه الحالات فهو الدراسة والتفكير والبحث العقلي، حتى أن الفلسفة المضافة إلى العلوم ستكون من سنخ التفكير العقلي أيضاً، والفارق أن الفلسفة المضافة إلى العلوم هي من سنخ المعرفة ذات الدرجة الثانية، وهذا يعني أنها علم منظم يتعاطى التوصيف التاريخي والتحليل العقلي للمضاف إليه. بعبارة أخرى، الفلسفات المضافة تنظر إلى العلوم من الخارج وتوضح أحكامها وعوارضها ولا تصدر أي أحكام

حول صدق وكذب قضايا الدين المضاف إليه]خسروبناه، 1385، ص 73[.

بناءً على ما تقدم حول فلسفة الدين، فإن إضافة الفلسفة إلى الدين ليس من سنخ إضافتها إلى العلم والمعرفة، بل هي إضافة إلى الأمور والحقائق؛ لأن الدين من وجهة نظرنا مجموعة من الحقائق وليس مجرد مجموعة من المعارف، مع العلم أن جزءًا من الدين ذو بعد معرفي، وعليه فإن النظرة العقلية والفلسفية إلى البعد المعرفي في الدين هو من سنخ النظر إلى الحقائق والظواهر وليس العلم والمعرفة.

بناءً على ما تقدم، فإن فلسفة الدين هي من سنخ الفلسفة المضافة إلى الحقائق، وأما ماهية مسائلها فهي تختلف عن سنخ مسائل الفلسفة المضافة إلى الفروع العلمية؛ لأن مسائل وأسئلة فلسفة الدين قبليةٌ ومن الدرجة الأولى، ويراد بها الحقيقة الخارجية والعينية المسماة بالدين. تتطلع فلسفة الدين إلى الواقع الخارجي للدين وتسعى إلى التحليل العقلي حوله، وليس حول المعارف الدينية حيث تكون في هذه الحالة من سنخ الفلسفة المضافة إلى العلوم (فلسفة المعرفة الدينية). مع العلم أن الدين ليس واحداً من الفروع العلمية، ولا يكون رديفاً للكلام والحقوق والأخلاق. وسنبين فيما يأتي أن الفلسفة المضافة إلى المعارف الدينية تختلف عن فلسفة الدين. إن فلسفة المعرفة الدينية هي التحليل العقلي حول المعارف الدينية، وليست أصل الدين. من جملة فروع الفلسفة المضافة إلى العلوم: فلسفة الكلام، فلسفة الفقه، فلسفة الأخلاق وغيرها، وهي أمور تعتبر جزءًا من فلسفة المعرفة الدينية وليس فلسفة الدين.

بناءً على ما تقدم نصل إلى النتيجة الآتية: إن «فلسفة الدين عبارة عن المطالعة والدراسة العقلية حول أصل الدين». بعبارة أخرى، «فلسفة الدين هي معرفة وجود الدين». والمقصود من الدين في هذا التعريفِ دينُ الإسلام الذي هو حقيقة إلهية نزلت لأجل سعادة الإنسان.

وتوضيح ذلك أن مطالعة ودراسة الدين أو البحث الديني يحصل من عدة جهات:

فقد تكون الدراسة حول الدين من الناحية التاريخية، بحيث تُدرس الأديان الموجودة في إطار وجودها التاريخي ويُنظر إلى الدين أو الأديان من زاوية الرؤية التاريخية، حيث تكون هذه الدراسة من سنخ التاريخ، وعادةً ما

يقوم بهذا النوع من الدراسات علماء التاريخ وعلماء الاجتماع.

وقد يكون البحث الديني بهدف فهم مضمون الدين واكتشافه، حيث يعمل علماء الدين في هذه الحال على كشف وفهم واستخراج مضمون الدين، أي الاعتقادات والأحكام والأخلاقيات والعلم الديني وغير ذلك، بواسطة أسلوب ومنهج يتناسب مع المضمون، ويترتب على هذه الجهود تحقق المعرفة الدينية. تتحقق هذه المجموعة من الدراسات على أيدي علماء الدين، المتكلمين، الفقهاء وعلماء الأخلاق.

وقد يكون البحث الديني دراسةً عقليةً وليس فلسفيةً حول أصل الدين. طبعاً هذا النوع من البحث الديني ليس دراسةً تاريخيةً حول الدين أو الأديان وليس دراسةً في المضمون، بل هو دراسة عقلية حول ماهية وكيفية وسببية الدين، حتى أن فيلسوف الدين قد يستعين بالنصوص الدينية حيث لا ينافي الأمر عقلانية التفكير، باعتبار أن دين الإسلام مبني على العقلانية والتفكير العقلي وأن الدين قد حكم بنفسه حول أصل الدين. أعتقد أن هذا النوع من البحث الديني هو الذي يُطلق عليه فلسفة الدين، حيث يكون متعلقها وموضوعها أصل الدين وأحكامه العامة، وليس مسائله ومضمونه.

إن هذا التوضيح يُطل على فلسفة الدين في مقام التعريف؛ كما أن المقصود من الدينِ الدينُ في مقام التعرف، وكذلك المقصود من الفلسفةِ الفلسفةُ في مقام التعريف؛ وعلى هذا الأساس فإن سنخ أبحاث فلسفة الدين يختلف عن علم الكلام والفقه والأخلاق وعلم نفس الدين وعلم اجتماع الدين وتاريخ الدين أو الأديان، حتى لو لم يكن بالإمكان فهم فلسفة الدين خارج المعارف الدينية.

بناءً على النظرية المختارة يمكن تعيين وتحديد مسائل فلسفة الدين. ويخرج من فهرس مسائل فلسفة الدين المسائلُ التي هي من سنخ علم الكلام وفلسفة المعرفة الدينية وأمثالهما؛ مع العلم أن مختلف الرؤى التي تقدمت حول فلسفة الدين لا يمكن من خلالها تعيين مسائل فلسفة الدين والكلام وأمثالهما بشكل واضح، لا بل ستكون المسائل متداخلةً.

وبناءً على النظرية المختارة يمكن الحديث عن معيار وملاك واضح لمسائل كل واحد من العلوم ذات العلاقة بالدين، وبالتالي إيجاد نوع من النظم في كل علم. بناءً على هذا المعيار، فإن المسائل التي تتمحور حول أصل الدين هي من سنخ فلسفة الدين، وأما باقي المسائل ومن جملتها تعاليم الدين الأساسية، أمثال براهين إثبات الله، المعاد، الوحي، النبوة، الإمامة وغيرها، فهي من سنخ علم الكلام.

أما المسائل العامة حول الدين فهي عبارة عن:

ماهية الدين (التعاريف، جوهر وصدف الدين، طبيعة القضايا الدينية، دائرة الدين، وظائف الدين، النسبة بين الدين والدنيا، الهندسة المعرفية للدين)، هدف أو أهداف الدين، منشأ الدين، ضرورة البعثة، التعددية الدينية، الكمال، جامعية وخلود الدين، الإيمان، التجربة الدينية، العبادة والمناسك الدينية، معرفة الدين (الفرق بين معرفة الدين والمعرفة الدينية، علم معرفة الدين وعلم المعرفة الدينية، قبول الدين للفهم، إمكان اكتشاف الدين، مدارك ومدركات الدين، هرمنيوطيقا النص، تطور فهم الدين، نسبة المعرفة الدينية إلى الأمر الديني نفسه، مختصات منطق اكتشاف المطلوب)، لغة الدين، معنائية القضايا الدينية، الاستدلال وقبول المدعيات الدينية البرهان، النسبة بين الدين والأطر الأخرى (أمثال العلم والمعارف الطبيعية والإنسانية و...، الحوارات، المشارب و...)، طبيعة ومفهوم التجربة الدينية، العلاقة بين العلم والدين، الدين والثقافة، الدين والفن، الدين والأدب، الدين والسياسة، اللغة الدينية، مبادئ الدين، العلاقة بين التعاليم الدينية والتناسق فيما بينها، دائرة الدين، توقع البشر من الدين، العلاقة بين الدين والدنيا، التعددية الدينية أو الانحصارية، خلود وكمال الدين، مسألة قبول الإثبات، تحقق ومعنائية الدين.

بينما بعض المسائل الأخرى من قبيل الله، الإنسان، المعاد، الموت، خلود الإنسان، المعرفة الدينية، العلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف الأخرى، ثبات وتحول المعرفة الدينية وغيرها، فهي من سنخ المسائل الكلامية وفلسفة المعرفة الدينية وفلسفة الكلام، وليست من سنخ فلسفة الدين. ولذلك لا يمكن اعتبار بعض أمهات المدعيات الدينية من قبيل وجود الله، صفات الله، الشرور والبلاءات، الخلق وكيفية ظهور العالم، المجرد

والمادي، الوحي والنبوة، الإعجاز، معرفة الإنسان، التكليف ونظام العالم الأخلاقي، خلود النفس، المعاد وغيرها من سنخ فلسفة الدين، على عكس الرؤى التي تعتبر هذه الأمور من سنخ فلسفة الدين [راجع: رشاد، 1389، ص 57-60].

فلسفة الدين والعلوم الأخرى

ترتبط فلسفة الدين ببعض العلوم ذات العلاقة بالدين أمثال الفلسفة، الكلام، منطق فهم الدين، فلسفة منطق فهم الدين، فلسفة المعرفة الدينية (فلسفة الكلام، فلسفة الأحكام، فلسفة الأخلاق وفلسفة العلم الديني). وذلك من عدة جهات وجوانب (تشابه وامتياز).

فلسفة الدين وفلسفة الوجود

تتمحور فلسفة الوجود حول الدراسة العقلية لأصل الوجود والوجود بما هو وجود. وعلى هذا الأساس، فلسفة الدين كما فلسفة الوجود من سنخ الدراسة العقلية. ويختلف العلمان في متعلق وموضوع المعرفة. أما موضوع فلسفة الوجود فهو عام وهو أصل الوجود والوجود بما هو موجود، بينما موضوع فلسفة الدين - كما سائر الفلسفات المضافة - هو الموجود الخاص وهو أمر مقيد (الوجود والحقيقة المشخصة والتي هي الدين). ويشترك العلمان في الأسلوب والغاية. يسعى كلاهما إلى معرفة الواقع، الأول هو معرفة أصل الوجود والثاني معرفة شيء اسمه الدين.

ومن هنا، فإن الفلسفة المضافة هي من سنخ الفلسفة وهي بالنسبة إلى فلسفة الوجود مشترك معنوي؛ كما أن الفلسفات المضافة اشتراكها معنوي وليس لفظياً. وبالتالي فإن الرؤى التي تعتقد بالاشتراك اللفظي بين الفلسفة المضافة وفلسفة العلوم وفلسفة الأمور والحقائق ليست صحيحةً [راجع: خسروبناه، 1385، ج 1، ص 71].

فلسفة الدين والمعرفة الدينية

المقصود من المعرفة الدينية معرفة الدين بأساليب ومناهج معتبرة واستدلالية؛ وعلى هذا الأساس فالمعرفة الدينية معرفة علمية منهجية ومتخصصة. جاء في تعريف المعرفة الدينية: «المعرفة الدينية عبارة عن خلاصة السعي الموّجه للكشف

عن التعاليم والقضايا الدينية»، بعبارة أخرى، هي «الأداة المعرفية المستخلصة من استعمال مناهج معتبرة وموجهة بهدف اكتشاف القضايا الدينية» [رشاد، 1382، ص 191، 1389، ص 130].

بناءً على ما تقدم، فإن النسبة بين فلسفة الدين والمعرفة الدينية كالنسبة بين فلسفة الوجود (معرفة الوجود) والعلوم الأخرى، حيث يلعب الوجود فيها دور إثبات موضوع العلوم. بعبارة أخرى، فإن النسبة بين موضوع فلسفة الدين - الذي هو أصل الدين - وبين موضوع المعارف الدينية كالنسبة بين موضوع معرفة الوجود والعلوم الأخرى.

تشترك فلسفة الدين مع معارف الدين الأخرى في الموضوع، حيث ترتبط جميعها بالدين؛ فإن الكلام، الأحكام، الأخلاق، والعلم الديني، تتصف بالدين فهي من المعارف الدينية، كما أن فلسفة الدين من سنخ المعرفة الدينية وجزء منها. إلا أن الفارق أن موضوع فلسفة الدين هو أصل الدين باعتباره موضوعاً للبحث، أما موضوع المعارف الدينية فهو المسائل والمضامين الجزئية للدين.

الفارق بين فلسفة الدين وبعض المعارف الأخرى أمثال الأحكام، الأخلاق والعلم الديني فهو واضح؛ فالاختلاف هو في الأسلوب والمنهج وفي سنخ المسائل ومضمونها. وأما الذي يقع فيه الخلط والاشتباه، فهو علم الكلام وفلسفة الدين حيث يشاهد هذا الاشتباه في التعاريف المقدمة لفلسفة الدين.

تختلف فلسفة الدين عن علم الكلام طبق النظرية المختارة في أن موضوع علم الكلام هو العقائد وتعاليم الدين الإيمانية؛ بينما موضوع فلسفة الدين هو أصل الدين. وإذا كانا قد يشتركان في سنخ الإيمان، إلا أن الإيمان والاعتقاد الذي يجري الحديث عنه في علم الكلام هو اعتقاد إيماني يتشكل داخل الدين؛ أما الاعتقاد في فلسفة الدين فهو إيمان يتعلق بأصل الدين؛ مثال ذلك: صحيح أن مسألة ماهية ودائرة وأهداف الدين موجودة في مضمون الدين ونصوصه، إلا أنها ليست من سنخ مسائل أخرى أمثال وجود الله، مسألة الموت، الإمامة والمعاد وغيرها. إن سنخ المسائل

الكلامية هو الاعتقاد الإيماني، ويرتبط معيار الإيمان والإلحاد بالإيمان والاعتقاد بالقضايا الإيمانية والاعتقادية، أمثال الله، التوحيد، النبوة، المعاد وغيرها؛ أما بعض المسائل من أمثال «ماهية الدين»، «دائرة الدين»، فهي من سنخ المسائل الفلسفية والفكر العقلي الذي هو ليس من سنخ الإيمانيات والذي لا يصلح لأن يكون معياراً للإيمان والإلحاد. صحيح أن مسائل فلسفة الدين ليست من سنخ الإيمانيات، إلا أنها تلعب دور المباني والمبادئ بالنسبة إلى سائر المعارف الدينية.

إن دين الإسلام وبسبب جامعيته يمتلك الفكر العقلي والفلسفي حول أصل الدين، وهو بالإضافة إلى ذلك واجد للأصول العقائدية والإيمانية. وبعبارة أخرى يتعرض دين الإسلام إلى الحديث حول المسائل الكلامية والأخلاقية والعلمية والحكمية بالإضافة إلى المسائل العامة والفلسفية حول أصل الدين. ومن هنا فإن تفكيك مسائل الدين بالأخص دين الإسلام إلى ديني خارجي وديني داخلي، وما ورائي وغير ورائي، وداخل النص وخارج النص، وعقلي وديني، ومنحاز وغير منحاز، وأمثال ذلك، ليس دقيقاً ولا صحيحاً. يمكن استحضار كافة هذه الأمور في دين الإسلام بالأخص في النصوص الدينية. إن كافة المسائل التي يجري الحديث عنها اليوم سواء في الغرب أو الإسلام تحت عنوان مسائل فلسفة الدين موجودة في دين الإسلام، وبالأخص في النصوص الدينية.

الخلاصة أن فلسفة الدين هي المطالعة والدراسة حول الدين الأساس وليس في الدين. ومن هنا لا يمكن اعتبار فلسفة الدين من جملة مواضيع علم الكلام؛ لأن مسائل علم الكلام هي من سنخ الدراسة في الدين؛ بينما مسائل فلسفة الدين تدور حول الدين. وبالتالي فإن فلسفة الدين غير الكلام؛ لأن متعلق وموضوع الكلام هو تعاليم ومعتقدات الدين الأساسية.

بناءً على هذا التوضيح فإن النظرية التي تبين أن الفارق بين الكلام وفلسفة الدين عبارة عن الالتزام بالدفاع وعدمه مرفوضةٌ. تؤكد هذه النظرية على أن «التمايز بين فلسفة الدين والكلام هو في أن فلسفة الدين لا تنظر إلى أمر ديني على أنه مسلّم،

ويحتفظ فيلسوف الدين أثناء عمله بالحرية لطرح أي شيء موضع السؤال. إن فلسفة الدين هي خاصية عدم الانحياز والتي هي من خصائص الأسلوب الفني» [رباني كلبايكاني، 1378، ص 16].

عمل أصحاب هذه الرؤية على ربط الاختلاف والتمايز بالدافع والقصد؛ وقد قيل قبل ذلك إن التمايز بالدافع والقصد لا يمكن أن يشكل عامل اختلاف بين علم وآخر. وأما الدافع لهذا التوجه فهو التأثير الذي تركه الفكر الغربي والمسيحي الذي يخلط بين فلسفة الدين ومسائل علم الكلام، حيث يظهر التمايز في هذه الرؤية بناءً على الدافع والقصد.

فيما يتعلق بالكلام الجديد، يمكن القول إن السيد أحمد خان الهندي (1817 – 1898م) كان أول من استخدم مصطلح الكلام الجديد. يقول في إحدى محاضراته: «نحن اليوم بحاجة إلى كلام جديد نتمكن بواسطته إما من إثبات بطلان العلم الجديد، وإما من الإشارة إلى التطابق بين هذه التعاليم ومراتب الإيمان الإسلامي» [شريف، 1370، ج 4، ص 202]. ويعتبر المفكر الهندي شبلي النعمان (1857 – 1914م) من أوائل الأشخاص الذي استخدموا مصطلح «الكلام الجديد» في العالم الإسلامي. أطلق على المجلد الثاني من كتابه «تاريخ علم الكلام» عنوان «علم الكلام الجديد» ودرس فيه القضايا الجدلية التي يواجهها الدين في العالم المعاصر. وبعد ذلك أشار مفكرون آخرون أمثال الشهيد مطهري إلى هذا العلم لا بل وتحدث حول بعض مسائله.

أعتقد أن التفكيك بين الكلام الجديد والقديم ليس صحيحاً أيضاً، فالمسائل هي التي تتجدد فقط وإلا فعلم الكلام هو عينه لا اختلاف فيه، والواضح أن الفكر الغربي هو الذي دفع البعض إلى الاعتقاد بأن الكلام الجديد هو فلسفة الدين أو أن فلسفة الدين ليست شيئاً آخر سوى الكلام الجديد؛ مع العلم أنه أولاً، لا وجود لعلم كلام قديم وجديد، وثانياً، هناك اختلاف ماهوي بين فلسفة الدين والكلام الجديد.

يجري الحديث في الثقافة الغربية حول مصطلحات أخرى أمثال الكلام الفلسفي أو الإلهيات الفلسفية لتكون بديلاً عن مصطلح فلسفة الدين. أطلق آنطوني

فلو (1923م) وماك اينتاير (1929م) المصطلح المذكور على الكتاب الذي نشراه بالاشتراك عام 1955 وقد اقتبسا العنوان من بول تيليخ [Flew, 1955, p. X]. أما مصطلح «الكلام الفلسفي» فهو صاحب سابقة تاريخية طويلة في الثقافة الإسلامية، فقد أطلق محمد بن اسحاق ابن النديم (المتوفي عام 385 أو 438 ق) على الكلام المعتزلي عنوان «الكلام الفلسفي» وذلك باعتبار الدليل العقلي والفلسفي المستخدم فيه [ابن النديم، 1350، ص 206]. وقد أشرنا إلى أن التفكيك العقلي والنقلي غير صحيح، فالنقلي نوع من التفكير العقلي وهو يتلاءم مع العقل، وعليه فإن عبارة الكلام الفلسفي لا يمكن أن تعادل مصطلح فلسفة الدين.

فلسفة الدين وفلسفة المعرفة الدينية

عندما نحصل على معرفة من خلال الدين، فنحن بحاجة إلى سلسلة من الدراسات العامة والعقلانية التي تنتظم على هيئة علم مستقل، يمكن من خلالها تشخيص ماهية تلك المعرفة، أنواعها وعلل تطور المعرفة الدينية، الأخطاء الممكنة وعلل وقوع الأخطاء، الاتجاهات المتعددة في المعرفة الدينية، بالإضافة إلى الآفات التي تواجه المعرفة الدينية. نطلق على هذا النوع من العلم فلسفة المعرفة الدينية. وعلى هذا الأساس، فإن فلسفة المعرفة الدينية عبارة عن الدراسة العقلية، وهي نتيجة الجهود الموجهة التي تهدف إلى اكتشاف الدين. تحلل فلسفة المعرفة الدينية موضوعها بشكل إشرافي وما ورائي [رشاد، 1384، ص 40].

أما مسائل المعرفة الدينية فعبارة عن: ماهية المعرفة الدينية وصفاتها وخصائصها، تكّون المعرفة الدينية، المعرفة النوعية التوصيفية للاتجاهات الهامة الموجودة حول تحصيل المعرفة الدينية، تحول المعرفة الدينية، أنواع تطور المعرفة الدينية وعللها، تجاوز المعرفة الدينية، القيمة المعرفية للمعرفة الدينية، بنية المعرفة الدينية، ظهور وبروز معطيات فلسفة المعرفة الدينية في منطق كشف/ فهم الدين والتنظير الديني [راجع: م. ن].

بناءً على ما تقدم حول ماهية فلسفة المعرفة الدينية، يمكن الإشارة إلى ما تشترك

وتختلف فيه عن فلسفة الدين من حيث الماهية، الأسلوب، الموضوع، الدائرة، الغاية، المصادر، إلخ. نشير فيما يلي إلى بعض منها:

- تتحدث فلسفة المعرفة الدينية عن المعرفة الدينية بشكل لاحق، بينما تتحدث فلسفة الدين بنحو لاحق عن أصل الدين.

- تشكل خلاصة استخدام منطق الاكتشاف – أي المعرفة الدينية – موضوع فلسفة المعرفة الدينية؛ فهي متأخرة عن فلسفة الدين، حتى أنها متأخرة عن منطق فهم الدين أيضاً [راجع: م. ن، ص 4].

وعلى هذا الأساس فإن بعض المسائل من قبيل ماهية المعرفة الدينية ووجودها، دائرة المعرفة الدينية، قيمة المعرفة الدينية، تقع ضمن مجموعة فلسفة المعرفة الدينية؛ بينما بعض الأبحاث الأخرى من قبيل ماهية الدين، دائرة وسعة الدين، العلم والدين، فتطرح في فلسفة الدين.

- ليس هناك اختلاف بين أسلوب فلسفة المعرفة الدينية وأسلوب فلسفة الدين؛ فكلاهما يعالجان موضوعهما بأسلوب عقلي، ولذلك فهما من سنخ الفلسفة.

- إن متعلق وموضوع فلسفة الدين، هو الدين، لذلك فموضوعاهما مختلفان.

- إن فلسفة المعرفة الدينية هي معرفة من الدرجة الثانية، أما فلسفة الدين فهي معرفة من الدرجة الأولى؛ لأن موضوع فلسفة الدين من سنخ الحقائق والأمور وليس من سنخ العلم. بعبارة أخرى، فلسفة الدين من سنخ العلم القبلي؛ بينما فلسفة المعرفة الدينية من سنخ العلم اللاحق. تتوقف فلسفة المعرفة الدينية على تحقق المعرفة. صحيح أن فلسفة الدين متوقفة على نزول وتكون أصول الدين، إلا أنها ليست متوقفةً على تحقق وتكون المعرفة الدينية.

- صحيح أن فلسفة الدين هي نوع من المعرفة الدينية، لكنها تختلف عن فلسفة المعرفة الدينية. إن فلسفة الدين مقدمة على فلسفة المعرفة الدينية وفلسفة المعرفة الدينية بدورها متوقفة على فلسفة الدين ومتأخرة عنها.

- تشتمل معرفة الفلسفة الدينية على بعض الفلسفات المضافة من أمثال فلسفة

الكلام، فلسفة الأحكام، فلسفة الأخلاق، وفلسفة العلم الديني؛ بينما فلسفة الدين مقدمة على كافة الفلسفات المضافة ذات العلاقة بالدين. تشكل فلسفة الدين المبدأ والأساس لكافة الفلسفات المضافة المرتبطة بالدين، لذلك فإن فلسفة المعرفة الدينية، فلسفة منطق فهم الدين، وأمثالها، متوقفة ومتأخرة عن فلسفة الدين وتابعة لها.

- تختلف فلسفة الدين عن بعض العلوم الأخرى أمثال منطق فهم الدين وفلسفة منطق فهم الدين. إن منطق اكتشاف الدين هو نظم عام يتكفل عرض وشرح أصول وأمهات ومشتركات منهجية كشف الدين [م. ن، ص 35]. وعليه تختلف فلسفة الدين عن منطق فهم الدين وفلسفة منطق فهم الدين؛ لأن منطق فهم الدين يقدم الأسلوب والقواعد لفهم الدين وتبادر فلسفة منطق فهم الدين إلى دراسة هذه القواعد والأصول بأسلوب عقلي. وعلى هذا الأساس فإن فلسفة الدين ومسائلها تشكل المبادئ التي تدفع نحو اكتشاف الدين وقضاياه وتعاليمه.

النتيجة

إن فلسفة الدين اليوم علم مستورد من الغرب والمسيحية، وقد دخل إلينا وهو مريض وذو عيب، كما أن الكتب التي دونت في الفكر الإسلامي في هذا الخصوص قد تأثرت بالأجواء الفكرية والثقافية في الغرب وقد تركت تلك الأجواء آثارها حتى على تعريف فلسفة الدين ومسائلها؛ مع العلم أن فلسفة الدين هي جزء من الفلسفة المضافة وفي مقام «التعريف» هي غير تلك الموجودة اليوم.

إن المشكلات الأساسية في تعاريف فلسفة الدين الرائجة ناشئة من الخلط بين فلسفة الدين «المحققة والموجودة» وفلسفة الدين في مقام «التعريف والوجوب». كما أن هناك خلطاً بين بعض المفاهيم من أمثال الدين، النصوص الدينية، والمعرفة الدينية؛ إن عدم التفكيك بين الدين والمعرفة الدينية يؤدي إلى عدم التفكيك بين فلسفة الدين وفلسفة المعرفة الدينية. أما منشأ هذا الاشتباه في كتب ومصادر فلسفة الدين فهو الغرب. لقد مزجت المسيحية والغرب بين مسائل فلسفة الدين ومسائل أخرى من قبيل مسائل الدين، أو الكلام، أو الإلهيات أو غيرها، وذلك يعود إلى نوع الفكر الديني والعقائدي

الذي راج في الغرب؛ ففي المسيحية على سبيل المثال تدرس بعض الأبحاث العقلانية أمثال وجود الله، الموت، المعاد، الشرور في فلسفة الدين، حيث يؤكد هؤلاء على أن سنخ البحث هو ديني خارجي؛ مع العلم أن هذا النوع من المسائل على مستوى الفكر الإسلامي يرتبط بمضمون دين الإسلام الأساسي، وقد اختصت مجموعة أساسية من النصوص الدينية أمثال القرآن والروايات بالتعاليم والعقائد العقلية.

إن دين الإسلام هو دين يشجع على التفكير العقلي حول أصل الوجود والله والموت وغير ذلك. ولكن عندما يجري الحديث اليوم في الفكر الإسلامي حول مسائل فلسفة الدين، تُذكر الكثير من المسائل التي هي من سنخ المسائل الكلامية والعقائدية والتي قد لا يُسانخ البعض منها مسائل فلسفة الدين. بل الذي يذكر اليوم من مسائل هو فهرس مطابق لما يذكر في الغرب. إن هذا التقليد قد يدفعنا اليوم إلى الحديث وبشكل جدي عن ما حصل في الغرب وقد نقل إلى العالم الإسلامي بعينه، ولأن الغربيين خصصوا مكاناً للعبادة أطلقوا عليه الكنيسة، قام البعض بالتقليد فكأنهم أرادوا تخصيص مكان للعبادة هو «كنيسة الإسلام» أو «كنيسة المسلمين»! إن منشأ فلسفة الدين في الغرب يعود إلى سير تاريخي وثقافي خاص حيث كان الاتجاه الثقافي الغالب على الغرب، فصل الفلسفة والتفكير العقلي عن الدين المسيحي. إن هذه السابقة التاريخية لفلسفة الدين في الغرب هي التي دفعت بعض المفكرين أمثال جان هيغ إلى الحديث حول ماهية فلسفة الدين وخصائصها واختصاصها. وعلى أساس هذه الرؤية، كانت فلسفة الدين مستقلةً عن موضوع تحقيقها، ففلسفة الدين فرع من الفلسفة وليس من الإلهيات والدين.

الخلاصة أن التعاريف التي ذكرها المفكرون الغربيون والمسلمون لفلسفة الدين يراد منها فلسفة الدين الموجودة والمحققة، وهي صالحة في بعض الموارد الخاصة وحول بعض الأديان التي تتطابق مدعياتها مع الاتجاه العقلي؛ فاليوم أغلب مسائل فلسفة الدين التي يجري الحديث عنها هي من سنخ مسائل علم الكلام، حتى أن أغلب التعاريف ذكرت عبارة «تعاليم الدين الأساسية» كقيد للتعاريف. وإذا نظرنا إلى فهرس الكتب والمقالات التي دونت في هذا الخصوص لوجدنا أنها تعالج مسائل

من قبيل إثبات وجود الله، مسألة الموت ومعنى الحياة، المعاد وغير ذلك، مع العلم أن هكذا مسائل تدرس في الفكر الإسلامي ضمن علوم متنوعة من قبيل الكلام والأخلاق وغيرها.

أما النظرية المختارة فهي أن فلسفة الدين عبارة عن التفكير العقلي حول أصل الدين، وليس تعاليمه. إن فلسفة الدين تدرس الدين باعتباره أمراً وحقيقةً الهية. وعلى هذا الأساس لن تكون مسائل فلسفة الدين مسانخةً لمسائل الكلام وفلسفة الكلام وفلسفة المعرفة الدينية.

المصادر:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم أنس وآخرون؛ المعجم الوسيط، ج 4، طهران: مركز نشر الثقافة الإسلامية، 1372.
3. ابن منظور، لسان العرب، طهران، نشر ادب الحوزة، 1405 ق.
4. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرس، طهران، انتشارات مروي، 1350.
5. أسدي، محمد رضا، «العلاقة بين علم الكلام والسنة والتجدد»، منشور في فلسفة الدين والكلام الجديد، تأليف محمد صفر جبرئيلي، ط 1، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1386.
6. إقبال اللاهوري، محمد، إحياء الفكر الديني في الإسلام، ترجمة أحمد آرام، نشر الدراسات الإسلامية، (دون تا).
7. إلياده، ميرشيا، البحث الديني، بهاء الدين خرمشاهي، طهران، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، 1373.
8. بهشتي، أحمد، «محاولة في سبيل تنقيح دائرة فلسفة الدين»، مكتب الإسلام، العدد 9، 1378.
9. بهشتي، أحمد، فلسفة الدين، قم، بوستان الكتاب، 1382.
10. بلانتينكا، آلفين ؛ فلسفة الدين، الله، الاختيار والشر، ترجمة محمد سعييدي مهر، قم: مؤسسة طه الثقافية، 1376.
11. تاليفرو، تشالز، فلسفة الدين في القرن العشرين، ترجمة إنشاء الله رحمتي، ط 1، مركز السهروردي للدراسات والنشر، 1382.
12. جبرئيلي، محمد صفر؛ فلسفة الدين والكلام الجديد، ط 1، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1386.
13. جعفري، محمد تقي، فلسفة الدين، ط 2، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1378.
14. جوادي الآملي، عبد الله، «علم الكلام، التعريف، الوظيفة والأحكام»، قبسات، العام الأول، العدد 2، 1378.
15. جوادي الآملي، عبد الله، الشريعة في مرآة المعرفة، ط 2، نشر إسراء، 1378.
16. الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة والعلوم، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار، ط 4، بيروت، دار العلم للملايين، 1408 ق.
17. حسيني زاده، محمد، فلسفة الدين، ط 2، قم، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، 1380.
18. خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الجديد، ط 1، قم، دراسات الحوزة الثقافية، 1379.
19. خسروبناه، عبد الحسين، «فلسفة الفلسفة الإسلامية»، في: الفلسفات المضافة، ط 1، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1385.

20. ديويس، براين، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مليحة صابري، ط 1، النشر الجامعي، 1378.
21. الراغب الأصفهاني، حسين، المفردات في غريب القرآن، ط 2، مكتب نشر الكتاب، 1404 ق.
22. رام نات شرما، الدين، الحقائق والإبهامات، ترجمة بيجن بهادروند، كيهان الثقافية، العام 11، العدد 4، 1373.
23. رباني كلبايكاني، علي، مدخل إلى علم الكلام، ط 1، قم، دار الفكر، 1370.
24. رباني كلبايكاني، علي، ما هو علم الكلام، ط 1، مكتب الإعلام الإسلامي، 1376.
25. رباني كلبايكاني، علي، «فلسفة الدين والعلوم الأخرى»، مجلة الكلام الإسلامي، العدد 31، 1378 خريف (ألف).
26. رباني كلبايكاني، علي، التعرف على الكلام الجديد وفلسفة الدين، ط 1، نشر واريان، 1378 (ب).
27. رشاد، علي أكبر، فلسفة الدين، ط 1، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1383.
28. رشاد، علي أكبر، «ضرورة التأسيس لفلسفة الدين ومنطق اكتشاف الدين وفلسفة المعرفة الدينية، وارتباطها وتمايزها عن بعضها البعض»، قبسات، العدد 38، 1384.
29. رشاد، علي أكبر، منطق فهم الدين، ط 1، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1389.
30. رشاد، علي أكبر، البحث الديني المعاصر، طهران، ط 1، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1382.
31. رشاد، علي أكبر، «الفلسفة المضافة»، قبسات، العدد 39 و40، طهران، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1385.
32. رشاد، علي أكبر؛ فلسفة الدين، طهران مؤسسة إنتشارات معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1385 الف.
33. رشيد رضا، المنار، ط 2، بيروت، دار المعرفة، 1414 ق.
34. ساجدي، أبو الفضل، «فلسفة الدين»، قبسات، العدد 39 و40، ربيع وصيف 1385.
35. سبحاني، جعفر، مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، 1385.
36. سروش، عبد الكريم، القبض والبسط النظري للشريعة، طهران، مؤسسة الصراط الثقافية، 1375.
37. الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، الاعتقادات، السيد محمد علي الحسيني، طهران، 1371.
38. صادقي، هادي، مدخل إلى الكلام الجديد، ط1، قم، نشر المعارف وطه، 1382.
39. صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية، مؤسسة الحكمة الإسلامية صدرا، 1383.
40. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1379.
41. الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة في الإسلام، بجهود السيد هادي خسروشاهي، ط2، مؤسسة بستان الكتاب، 1387.
42. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ط 2، طهران، مرتضوي، 1362.
43. الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي (دون تا).
44. فرامرز قراملكي، أحد، «توضيح حول تمايز الكلام الجديد وفلسفة الدين»، قبسات، العدد 2، 1375.
45. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط 2، دار الهجرة، 1409 ق.
46. فنائي، أبو القاسم، مدخل إلى فلسفة الدين والكلام الجديد، ط 1، انتشارات اشراق، 1375.
47. غيسلر، تورمن، ال، فلسفة الدين، ترجمة حميد رضا أيت اللهي، ط 1، طهران، انتشارات حكمت، 1375.
48. لكنهاوزن، محمد، سياحة الفكر في فلك الدين، ترجمة مجموعة من المترجمين، قم، انتشارات مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، 1383.
49. محمد رضائي، محمد، «ماهية فلسفة الدين ومسائلها»، معهد الثقافة والفكر الإسلامي مجموعة ضمن كراسات (في حال الطباعة)، 1388.
50. محمد سؤيف، ميان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة مجموعة من المترجمين، ط 4، مركز النشر الجامعي، 1370.
51. هيغ، جان، فلسفة الدين، ترجمة بهزاد سالكي، طهران، انتشارات الهدى الدولية، 1381.
52. Copan, Paul and Meister, Chad; philosophy of Religion, Blackwell publishing Ltd. USA, 2008.

53. Eshleman, Andrew; Readings in philosophy of Religion, Blackwell publishing, USA, 2008.
54. Flew, A and Macintyre, A; New Essays in Philosophical Theology, New York, the Macmillan Company, 1995.
55. Hick, John; Philosophy of Religion (Second Edition), Temple University, 2002.
56. Hodgson, Peter. C. (ed); Hegel Lectures on the Philosophy of Religion, trans by R. f. Brown. Berkeley, University of California Press, 1948.
57. Murray, Michael, J. and Rea, Michael C; An introduction to the philosophy of Religion, Cambridge University Press, 2008.
58. Parkinson, G. H; An Encyclopedia of philosophy: philosophy of Religion.
59. Peterson Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach; Reason and Religious Belief, Oxford University Press, 1991.

نظريات علم الكلام الحديث وعلاقتها بعلم الكلام القديم: دراسةٌ نقديةٌ

محمد محمد رضائي[1]
حسين حجت خواه[2]

تتضمّن هذه المقالة دراسةً تحليليةً مقارنةً حول علم الكلام قديماً وحديثاً، وقد أبدع الكاتب فيها لدى بيانه تفاصيل الموضوع ولا سيّما ضمن بعض مقارناته؛ ولكنّ أهمّ مؤاخذةٍ ترد عليها هي وجود خللٍ في نقد وتقييم بعض الآراء على الصعيد المذكور.

المؤاخذة المشار إليها لا تخلّ بمضمون المقالة القيّم، فالقارئ يستشفّ منها أنّ الكاتب يمتلك فهماً دقيقاً ودرايةً على صعيد بيان مختلف المسائل المرتبطة بالموضوع على ضوء التوجّهات الفكرية الإسلامية والمسيحية، لذا يمكن تقييمها بأنّها مفيدةٌ ومثمرةٌ.

المحرر

ملخص

لا مفر اليوم من تعيين حدود العلوم وتحديد قيمة العلوم الحديثة الظهور باعتبارها علوماً جديدة أو استمراراً للعلوم السابقة. طرح المفكرون المعاصرون نظريات عديدةً في خصوص الكلام القديم والكلام الجديد والعلاقة بينهما. فالبعض يعتبرهما علمين

---

[1] - أستاذ قسم الفلسفة كلية الفارابي- جامعة طهران.

[2] - طالب دكتورا في الكلام الإمامي، كلية الفارابي - جامعة طهران.

المصدر: بررسى ونقد نظريه هاى كلام جديد ونسبت آن با كلام قديم، فلسفه دين، دوره دهم، شماره دوم، تابستان 1392، صفحات 5 - 34.
ترجمة: د. علي الحاج حسن.

مستقلين يحملان هويتين معرفيتين مستقلتين، ويختلفان في كافة الأضلاع، حتى في الموضوع والغاية، وبالتالي فهما علمان يختلفان في الماهية. والبعض الآخر لا يعتقد باختلافهما الماهوي بل يعتبر أن الكلام الجديد هو استمرار للكلام القديم وهو أحد مراحله التكاملية، وهو أحد أشكال الكلام القديم الذي تحول في بعض أضلاعه أو أجمعها. تؤكد هذه الدراسة على الاختلاف بين الكلام الجديد والإلهيات الجديدة ومنشأهما، وتعمل على نقد اتجاهات الكلام الجديد بأسلوب علمي ومنطقي، وتبين النظرية الأقرب إلى الصواب. وفي النهاية تؤكد هذه الدراسة على النظرة الماهوية التي تعتبر الكلام الجديد والقديم علماً واحداً والتي تؤكد محورية التجدد في بعض الأضلاع المعرفية.

المصطلحات المفتاحية: الكلام الجديد، الكلام القديم، المسائل الكلامية، الإلهيات الجديدة، معرفة الدين.

مقدمة

أدى التقدم السريع والواسع للعلوم البشرية إلى ظهور علوم جديدة وانشعابها إلى علوم عديدة، مما ووضع بين أيدي البشر العديد من فروع العلوم الجديدة. لذلك لا مفر اليوم من تعيين حدود العلوم وتحديد قيمة العلوم الحديثة الظهور باعتبارها علوماً جديدة أو استمراراً للعلوم السابقة.

قدم المتكلمون المعاصرون نظريات متعددةً حول العلاقة بين الكلام القديم والكلام الجديد. فمن جهة يعتبر البعض أنهما علمان مستقلان عن بعضهما يختلفان في الموضوع والمباني والمسائل والأسلوب والأهداف، ومن جهة أخرى يعتقد البعض الآخر بعدم الاختلاف بينهما بل يعتبر أن الكلام الجديد هو الكلام القديم بعينه من حيث الموضوع والمباني والمسائل والأهداف إلا أنه علم يعالج الأسئلة والشبهات ذات العلاقة بالعصر الجديد. ففي الحقيقة إن هذا البعض يعتبر الكلام الجديد هو المسائل الكلامية الجديدة. طبعاً هناك نظريات أخرى إلى جانب الرؤيتين المتقدمتين تتخذ اتجاهاً وسطياً في النظرة لهذين العلمين. سنحاول في هذه الدراسة

البحث عن معنى التجدد، والهدف من ذلك رفع الإبهام والإجمال عن هذا المعنى، وبهذا النحو يمكن الإجابة عن السؤال: هل هناك علم جديد ذو ماهية جديدة يحمل عنوان «الكلام الجديد» أو أن المقصود من هذا المصطلحِ المسائلُ الكلامية الجديدة أو أنه فرع جديد من علم الكلام أو أنه صورة وشكل متكامل عنه.

بناءً على ما تقدم وبما أن النزاع ليس لفظياً، فمن الضروري بدايةً تقديم صورة دقيقة لماهية علم الكلام والكلام الجديد، ثم نعمل على دراسة ونقد الاتجاهات الجديدة في باب «الكلام الجديد ونسبته إلى الكلام القديم» بأسلوب علمي ومنطقي، لنتمكن في النهاية من الوصول إلى النظرية الأقرب إلى الصواب.

ماهية علم الكلام

لم يشهد زمان صدر الإسلام وجود علم مدوّن ومكتوب باسم الكلام، بل كان الأمر على شاكلة ما جرى في الأديان الأخرى، حيث طُرحت بدايةً بعض المسائل العقائدية التي انتهت بتدوين علم كان الهدف منه الدفاع عن العقائد الدينية. يمكن القول إن بداية الأبحاث الكلامية والاستدلالية حول أصول دين الإسلام تعود إلى القرآن الكريم وإلى بحث التوحيد، وقد تتابعت هذه الأبحاث في كلام الرسول (ص) والإمام أمير المؤمنين (ع). وإذا أخذنا علم الكلام بمميزاته الخاصة، فهو يعود إلى زمان رحيل رسول الله (ص) [برنجكار، 1378، ص 16].

من جملة المسائل الكلامية التي طُرحت في صدر الإسلام: التوحيد والتثنية، الإمامة والخلافة، الجبر والاختيار، القضاء والقدر، الشيطان، معنى الإيمان والكفر، إيمان وكفر الفاسق، حكم مرتكب الكبيرة، حدوث وقدم الكلام الإلهي، ذات الله وصفاته وأفعاله في الدنيا والآخرة، من قبيل حدوث العالم، القيامة، بعث الأنبياء، تعيين الإمام والثواب والعقاب [مطهري، 1376، ج 18، ص 71]. وعلى كل الأحوال فإن الاستدلال لإثبات الاعتقادات الدينية تعود جذوره إلى القرآن المجيد. وبعد ذلك كانت الروايات وتلامذة الأئمة الأطهار (ع) والكتب التي دونت في هذا الخصوص [بهشتي، 1382، ص 32].

وأما أشهر اسم اتخذه هذا العلم فهو «الكلام» [التفتازاني، 1409، ص 164؛ اللاهيجي، دون تا، ص 4]؛ وكان له أسماء أخرى من قبيل:

1. الفقه الأكبر [التفتازاني، 1409، ص 164؛ اللاهيجي، دون تا، ص 4؛ كمال محمد، 1427، ص 22]؛

2. علم التوحيد والصفات [التفتازاني، 1409، ص 164؛ اللاهيجي، دون تا، ص 4]، وقد أطلق بعض العلماء على كتبهم العقائدية عناوين من أمثال «التوحيد» للشيخ الصدوق (381 ق) وكتاب «التوحيد» لأبي منصور الماتريدي (333 ق)، كما أطلق التفتازاني على هذا العلم في بداية كتابه «شرح العقائد النسفية» عنوان «علم التوحيد والصفات»؛

3. علم النظر والاستدلال [كمال محمد، 1427، ص 23؛ التهانوي، 1996، ص 29].

4. أصول الدين [الطوسي، 1405، ص 1؛ ابن ميثم البحراني، 1406، ص 20]، وأطلق عبد القاهر البغدادي (429 ق) عنوان «أصول الدين» على كتابه الذي يتناول علم العقائد.

5. أصول الديانة. وقد راج هذا الاسم وأُطلق على علم العقائد الدينية، حتى أن بعض العلماء أطلقوا هذا العنوان على كتبهم، مثال ذلك كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» لأبي الحسن الأشعري (260-324 ق).

6. علم العقيدة أو العقائد [كمال محمد، 1427، ص 23]، ومن جملة الكتب التي حملت هذا العنوان كتاب «العقيدة» للإمام أبي جعفر الطحاوي (321 ق) وكتاب «العقيدة» للإمام النسفي (537 ق)[1].

قدم المفكرون المسلمون طوال التاريخ تعارف متعددةً لعلم الكلام تؤكد على جانب أو عدة جوانب منه، أمثال الموضوع، الغاية، والاسلوب، من جملة هذه التعاريف:

[1] - لمزيد من الاطلاع حول أسماء علم العقائد وأسباب التسمية وتاريخ استخدام هذا المصطلح، راجع: حجت خواه، حسين (1385)، «أسماء علم الكلام المختلفة»، فصلية المعارف العقلية، العدد الثالث، ص 115-130.

التعريف بالأسلوب: «علم الكلام عبارة عن العلم بالعقائد الدينية عن طريق الأدلة اليقينية» [التفتازاني، 1409، ص 163]، وقد أشار هذا التعريف إلى أسلوب علم الكلام فقط، أي «الأدلة اليقينية» الأعم من العقلية والنقلية. تجدر الإشارة إلى أنه اعتبر موضوع هذا العلم عبارةً عن «المعلوم»، وليس العقائد الدينية [التفتازاني، 1409، ص 173].

التعريف بالموضوع والأسلوب: «الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته والمبدأ والمعاد على أساس قانون الشرع» [الطوسي، 1351، ص 237]، واعتبر أن موضوع هذا العلم عبارة عن «ذات الله والصفات» وعندما ذكر قيد «على قانون الشرع» فقد ميز أسلوبه عن الأسلوب المعرفي الفلسفي المعتمد عند الفلاسفة.

التعريف بالموضوع والأسلوب والغاية: «الكلام علم (بامور) يجعل الإنسان قادراً على إثبات العقائد الدينية من خلال الأدلة ودفع الشبهات» [الإيجي، دون تا، ص 7]، وقد أشار إلى موضوع علم الكلام من وجهة نظره، أي «المعلوم»، كما أشار إلى أسلوب البحث الكلامي، أي إقامة الدليل ودفع الشبهات الأعم من العقلية والنقلية، واعتبر أن غاية هذا العلم إثبات العقائد الدينية.

أما التعريف الأفضل والجامع لهذا العلم، والذي يشير إلى الأركان الثلاث الأساسية أي الموضوع والأسلوب والغاية، فهو ما ذكره الشهيد مطهري [1387، ص 13]: «الكلام علم يبحث حول العقائد الإسلامية بأساليب متنوعة ويتعرض لتبيينها وتوضيحها وإثباتها ويقوم بالدفاع عنها ويقدم الإجابات على شبهات واعتراضات المخالفين». وقد أشار هذا التعريف إلى موضوع علم الكلام (العقائد الإسلامية)، والأسلوب (الأعم من العقلي والنقلي)، والغاية (توضيح وإثبات العقائد الإسلامية والدفاع عنها). المقصود من الكلام القديم أو التقليدي هو علم الكلام هذا، أو المسائل الكلامية التي راجت في القرون الماضية ذات الرؤية الخاصة التي تناسب ذاك الزمان. كان علم الكلام القديم في الأغلب يحاول توضيح وإثبات القيم النظرية أمثال الاستدلال على وحدة الله تعالى، وحقانية النبوة، العدل، الإمامة، والمعاد [مطهري، 1376، ج 22، ص 452].

الكلام الجديد

عمل العلماء المسلمون طوال التاريخ على معرفة المسائل الكلامية بشكل دقيق ومعرفة الشبهات الكلامية بهدف الدفاع عن حدود الدين والحؤول دون وجود الآفات العقائدية. من جملة هذه الآفات، الخلط بين الكلام الإسلامي والإلهيات المسيحية والذي أدى بدوره إلى شبهة التغاير الماهوي والثنائية بين الكلام الجديد والقديم؛ كما هو الحال أيضاً في الثنائية بين الإلهيات الجديدة والقديمة في العام المسيحي.

استعان المفكرون الغربيون بمصطلح Modern Theology (الإلهيات الحديثة) أو New Theology (الإلهيات الجديدة) للإشارة إلى أبحاث الإلهيات الحديثة. يعتقد البعض أن هذا المصطلح استُخدم لأول مرة أوائل العام 1900 على يد ويليام جيمز. إلا أنهم اعتبروا شلايرماخر[1] (1768 - 1834) أب الإلهيات الجديدة[2] ومؤسسها [Gerrish, 1993, p. 108].

الاختلاف بين مصطلحي «الكلام الجديد» و«الإلهيات الجديدة»

صحيح أن هذين المصطلحين متشابهان من حيث الوظيفة، أي الدفاع عن العقائد الدينية، إلا أنهما ليسا مترادفين. «الإلهيات الحديثة» في المسيحية هي واسطة الوحي في فهم المسيحي وفهم مخاطبيه، وتتمحور حول أبحاث من قبيل التجربة الدينية، معرفة المسيح، رفض أسطورية الكتاب المقدس، الوحي، النجاة، والتثليث؛ أما مصطلح «الكلام الجديد» فقد ظهر في العالم الإسلامي، ويتناول مجموعةً من المسائل التي عُرفت في الغرب تحت عنوان «فلسفة الدين». وعلى هذا الأساس فالكلام الجديد لا يعادل الإلهيات الجديدة، كما أن «علم الكلام» يختلف عن «الإلهيات».

إن منشأ مصطلح «الكلام» هو العالم الإسلامي ويشير إلى الأبحاث العقائدية، وقد ذكرت المجاميع العلمية اسماً خاصاً للعقائد الإسلامية. من هنا نرى الدقة عند الشهيد مطهري أثناء تعريفه لعلم الكلام حيث ذكر قيد «العقائد الإسلامية» [مطهري، 1387، ص 13]. ولذلك ليس صحيحاً إطلاق عبارة «الكلام» على الإلهيات المسيحية

[1] - friedrich Daniel Ernest Schleiermacher.

[2] - Father of modern Theology.

أو اليهودية. وقد استخدم مصطلح Theology أو «الإلهيات» في الغرب للإشارة إلى الإلهيات المسيحية واليهودية والتي تتضمن أبحاثاً عقائديةً وأخلاقيةً، بالإضافة إلى الاحكام العملية. إن الإلهيات المسيحية أكثر اتساعاً في العالم المسيحي من علم الكلام في الإسلام من حيث إنها تشتمل على كافة المعارف العقائدية والعملية المذكورة في الكتاب المقدس عند المسيحيين [ميشل، 1387، ص 115].

وعلى هذا النحو بادر المحققون إلى ترجمة عبارة الكلام الإسلامي بالشكل ذاته، فقالوا: Kalam، وقد راجت هذه الترجمة في الكتب الفلسفية ودوائر المعارف. استخدم هنري ولفسون[1] لفظة «الكلام» بعينها في كتابة المشهور حول علم الكلام، The philosophy of the Kalam [جامعة هارفرد، 1976]، وذكر ويليام كريغ[2] الكلمة عينها في كتابه الذي يتناول البرهان الكوني في الكلام الإسلامي [انتشارات ماك ميلان، 1979][3].

وعلى هذا الأساس يجب الاعتراف بالاختلاف بين «الكلام الجديد» وبين الإلهيات الحديثة أو الإلهيات الجديدة، وينبغي ترجمته بعبارة New Kalam [راجع: حجت خواه، 1385، ص 115 - 130؛ صادقي، 1382، ص 17 و18؛ بازوكي، 1375، ص 137 - 150؛ علي تبار فيروزجايي، 1384، ص 173 - 175؛ فرامرز قراملكي، 1386، ص 86 و87، و1387، ص 227 و228].

يكتب أحد المفكرين المعاصرين في هذا الشأن: «إن الكلام الإسلامي والإلهيات المسيحية نظامان عقائديان مختلفان. يعتمد مبنى النظام العقائدي للمسلمين على التلقي اللغوي للوحي، والوحي هو كلام الله الموجه إلى الناس، حيث يظهر الله للناس عن طريق كلامه، وعلى هذا الأساس فالمعرفة التي تشكل الواسطة بين الوحي (كلام الله) وإدراك وفهم المخاطبين هي «علم الكلام». أما الوحي في الرؤية المسيحية فعبارة عن ظهور الله بذاته. وإن من جملة مباني الفكر المسيحي نظرية

[1] - Wolfson Harry Austrym.

[2] - William Lane Craig.

[3] - The kalam Cosmological Argument.

التجسيد والوجود التاريخي للوحي عند المسيحيين (الوحي الخاص). وعلى هذا الأساس يطلق على المعرفة التي تشكل الواسطة بين الوحي (وجود الله) وإدراك وفهم المخاطبين «الإلهيات»» [فرامرز قراملكي، 1378، ص 174 و175].

لا يخفى أن عبارة «الإلهيات» تطلق بمعنى آخر على جزء من علم العقائد الإسلامية، أي أبحاث معرفة الله؛ إلا أن هذا المعنى الخاص للإلهيات ليس مقصوداً في هذه الدراسة.

منشأ مصطلح «الكلام الجديد» في العالم الإسلامي

الظاهر أن أول من أطلق مصطلح «الكلام الجديد» في العالم الإسلامي هو المفكر المسلم السيد أحمد خان الهندي (1233 - 1315 ق/ 1817 – 1898 م). كان يشير في خطاباته إلى الحاجة إلى علم كلام جديد يمكن بواسطته إثبات عدم صحة التعاليم الجديدة أو الإشارة إلى أن هذه التعاليم تتطابق مع مراتب الإيمان الإسلامي [شريف، 1370، ص 202].

وبعد السيد أحمد خان بدأ العالم الهندي العلامة شبلي النعمان (1274-1332 ق/ 1857-1914م) استخدام مصطلح الكلام الجديد في كتاباته، وأطلق عنوان «علم الكلام الجديد» على المجلد الثاني من كتابه الذي يبحث في تاريخ علم الكلام في العالم الإسلامي. تُرجم هذا المجلد ونُشر عام 1329 ه.ش (بعد سنة من نشر المجلد الأول) على يد السيد محمد تقي فخر داعي الكيلاني (1260-1343) فكان هو الأثر الأول الذي يحمل عنوان «الكلام الجديد» باللغة الفارسية[1].

يظهر من كلام شبلي كما يعتقد البعض أن مصطلح «الكلام الجديد» كان رائجاً في زمانه في الهند ومصر والشام، حتى أن هناك العديد من الكتب التي دُونت تحت هذا العنوان [اسفندياري، 1374، ص 214]، حيث يقول: «دُوّنت كتب عديدة في الهند ومصر والشام حول علم الكلام الجديد» [شبلي النعمان، 1386، ص 6]، إلا أن كلامه هذا يبين وجود كتب تناولت المسائل الكلامية الجديدة ولا يفهم من

[1] - طبع المجلدان أخيراً في مجلد واحد في انتشارات اساطير، ويحمل عنوان تاريخ علم الكلام.

كلامه أن مؤلفي هذه الكتب قد استخدموا مصطلح «الكلام الجديد».

طبعاً لا يمكن الحديث بشكل دقيق عن زمان دخول هذا المصطلح الثقافة الإسلامية. طبعاً ما يمكن تصوره أن هذا المصطلح كما المصطلحات الأخرى قد وُجد باعتبار الحاجة والظروف الخاصة من خلال الوضع التعيّني وليس التعييني، لذلك لا يمكن الحديث عن شخص معين باعتباره واضعاً له مع العلم أن استخدامه قبل شبلي النعماني والسيد أحمد خان ليس واضحاً [ارشاد، 1387، ص 294].

منشأ مصطلح «الكلام الجديد» في إيران

استُخدم هذا المصطلح لأول مرة في إيران من قِبل الأستاذ الشهيد مطهري (1298 - 1358) والهدف من ذلك كان عرض بعض المسائل الكلامية الجديدة. يعتبر الشهيد مطهري أن تأسيس «الكلام الجديد» بهدف دراسة المسائل الجديدة وإعادة النظر ببعض المسائل القديمة من جملة وظائف المفكرين المسلمين في العصر الراهن. ويعتقد أننا بحاجة إلى تأسيس كلام جديد باعتبار أن العصر الحالي قد أدى إلى وجود شبهات لم تكن موجودةً قديماً ولأن هناك العديد من الاستدلالات الجديدة التي يمكن استخدامها في العقائد الدينية والتي هي من نتائج تطور العلوم الجديدة، وهذا يعني أننا بحاجة إلى كلام معاصر وجديد يعالج المسائل الحديثة أعم من الشبهات والاستدلالات [مطهري، 1376، ج 24، ص 284].

فهم البعض من كلام الشهيد مطهري ضرورة تأسيس علم جديد باسم «الكلام الجديد» يختلف عن الكلام القديم في الموضوع والمباني والأهداف والمسائل والأساليب أو أنه يختلف عنه في الأمور الأساسية أمثال الموضوع والغاية. والظاهر أن هذا الفهم لم يكن صحيحاً لأسباب ثلاثة:

- لم يصرّح الشهيد مطهري في عباراته بأن المقصود من تأسيس كلام جديد إيجاد علم جديد.

- اقترح الشهيد مطهري تأسيس كلام جديد للإجابة على الشبهات والاستدلالات الجديدة، وبعبارة أخرى المسائل الكلامية الجديدة، ولم يقترح تأسيس علم جديد.

وما يمكن فهمه من كلام الشهيد مطهري وجود ادعاء بتحول علم الكلام في بعض الأضلاع المعرفية.

- يتضح من عبارات الشهيد مطهري السابقة واللاحقة أنه أراد التوصية بإيجاد تحول في نمط الدراسات الحوزوية في العلوم الإنسانية، بالأخص العلوم الإسلامية، حتى تتسنى الاستفادة من التقدم العلمي المعاصر لجهة تدعيم العلوم الدينية وتطورها وانتشارها. لذلك لا يمكن أن يُفهم من كلامه أنه أراد تأسيس علم كلام جديد مغاير للكلام الإسلامي الموجود.

النظريات الكلامية الجديدة

إن علم الكلام كما العلوم الأخرى تعرض لتحولات وتغييرات عديدة أدت إلى تقسيمه إلى قديم وجديد، وساهم في التفريق بين المتكلمين المتقدمين والمتأخرين في بعض المراحل التاريخية. فابن خلدون (732 - 808ق) على سبيل المثال قد فرّق بين طريقة المتكلمين المتقدمين والمتأخرين والمسائل المطروحة من قبلهم [ابن خلدون، 1408، ص 590 و591]، وتحدث المحقق اللاهيجي (المتوفى عام 1072 ق) في جوهر المراد عن كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ثم ذكر تعريفاً لكل واحد منهما [اللاهيجي، 1383، ص 42 و43].

تعرض هذا العلم طوال التاريخ إلى التجدد في مسائله، بالإضافة إلى التجدد في بعض الأضلاع أمثال المباني، اللغة، والأسلوب. فأسلوب الكلام في القرون الأولى على سبيل المثال هو أسلوب جدلي ونقلي ولكن مع دخول الأبحاث الفلسفية على امتداد القرون أصبح برهانياً وعقلياً [حجت خواه، 1390، ص 91 و92].

المقصود اليوم من قدم علم الكلام وتجدده التحولاتُ الفكرية الثقافية العميقة التي يعيشها الإنسان المعاصر، بالأخص فيما له علاقة بالحضارة الغربية والإلهيات المسيحية. في الحقيقة فإن السؤال الذي يجب أن يُطرح: هل الكلام الجديد يختلف ماهوياً عن الكلام القديم بعد هذه التحولات العميقة، وبالتالي هل الكلام الجديد علم جديد أو أن الجديد فيه ليس سوى المسائل والمباني والأساليب والأسئلة الجديدة

التي تُطرح على مستوى الفكر الكلامي من دون أن يدل ذلك على ظهور علم جديد؟

تجب الإشارة إلى أن للتجدد معنيين: 1. التحول الذاتي والماهوي، 2. التطور والتكامل. إذا كان المقصود من «التجدد» ظهور علم جديد ذو ماهية جديدة وهو يختلف من الأساس عن العلم القديم، فإن «معيار التجدد» لا بد وأن يكون التجدد والتحول في الأضلاع الأساسية للعلم، أي الموضوع أو الغاية، وبعبارة أخرى فإن معيار «التجدد» في التحول الماهوي لعلم الكلام هو التجدد في الموضوع أو الغاية. وإذا كان المقصود من التجدد التطور والتكامل في العلم السابق، فإن معيار التجدد سيكون التجدد في بعض الأضلاع الأخرى، أمثال المسائل، المباني، الأسلوب أو اللغة، بعبارة أخرى فإن معيار «التجدد» في تطور وتكامل علم الكلام هو التجدد في المضمون (المسائل)، المباني، الأسلوب أو اللغة.

يمكن تقسيم الرؤى المتعددة ذات العلاقة بالتجدد في علم الكلام إلى مجموعتين:

يريد البعض من التجديد المعنى الأول، أي إنهم يعتقدون بالاختلاف الماهوي والذاتي بين الكلام الجديد والكلام القديم، ويعتبرون الكلام الجديد علماً حديثاً بالكامل، ويريد البعض الآخر من التجديد المعنى الثاني أي إن الاختلاف بينهما ليس جوهرياً فهم ينكرون وجود علم باسم الكلام الجديد، بل هو استمرار للكلام القديم لكن تعرض للتجدد في بعض الأضلاع المعرفية أو أجمعها. طبعاً قدم أصحاب هذه الرؤية تقارير مختلفة. فيما يلي سنحاول الإطلالة على هاتين الرؤيتين والتقارير التي قدموها لنصل إلى الرؤية الصحيحة بعد نقد وتقسيم الرؤى الموجودة.

الرؤية الأولى: الاختلاف الماهوي بين الكلام الجديد والقديم واعتبار الكلام علماً جديداً

تؤكد هذه الرؤية على الاختلاف الماهوي والذاتي بين الكلام القديم والكلام الجديد، حيث أرخت التحولات الفكرية - الثقافية التي حكمت الغرب والتغييرات التي طرأت على الإلهيات المسيحية القديمة وميزته على الإلهيات الجديدة، أرخت هذه التحولات بظلالها على الكلام والعقائد الإسلامية، فكان له المصير عينه. وعلى

هذا الأساس، فالكلام القديم والكلام الجديد يشتركان في عنوان «الكلام» فقط، لا بل هناك اختلاف جوهري وذاتي بينهما، وفي الواقع فإن صفة «الجديد» متعلقة بالكلام نفسه وليس بضلع من أضلاعه المعرفية.

تتضمن هذه الرؤية مجموعةً من التقارير من أبرزها:

1. التجدد في الموضوع

ينسب هذا التقريرُ التجديدَ إلى موضوع الكلام، ويبين أن الكلام القديم يتعرض إلى بحث بعض القضايا الدينية الناظرة إلى الواقع، من أمثال مسألة معرفة الله وصفاته وأفعاله والنبوة والمعاد، حيث يحاول هذا التقرير توضيح هذه الأمور ورد الشبهات المذكورة حولها، وقد غفل عن القضايا ذات العلاقة بالقيم أمثال القضايا الأخلاقية والحقوقية وبعض القضايا الواقعية، مع العلم أن علم الكلام المعاصر يتضمن كافة القضايا المتقدمة الذكر [ملكيان، 1374، ص 35]. يعتقد أصحاب هذه الرؤية أن «الكلام المعاصر لم يختلف عن القديم من حيث الأسلوب والغاية بل الاختلاف الأساسي هو في الموضوع... وأما موضوع الكلام اليوم فهو واسع للغاية إذ يتضمن الدفاع عن كافة القضايا الدينية» [ملكيان، 1273، الدرس الأول].

التقييم: في الجواب يجب القول إن التوضيح المتقدم لا يبين وجود تغيير في موضوع الكلام حيث ما زالت القضايا والعقائد الدينية هي عينها، إلا أن المسائل أصبحت أكثر اتساعاً. بعبارة أخرى تخلط هذه الرؤية بين الموضوع والمسائل، فهم بدايةً يعتبرون التجدد صفةً للموضوع وفي التوضيح يتحدثون عن التجدد في المسائل واتساع دائرة القضايا الدينية، ثم إن الكلام القديم قد أشار إلى بعض القضايا القيمية من أمثال «الحسن والقبح العقلي» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» [العلامة الحلي، 1413، ص 302 و427].

2. التجدد بلحاظ التحول في العلوم والأجواء الثقافية

لا يقتصر أصحاب هذه الرؤية على الحديث عن التجدد في ماهية علم الكلام ومسائله، بل يعتبرون التجديد قد حصل بلحاظ الأجواء الفكرية الجديدة وتأثُّر علم

الكلام بالعلوم الجديدة، وعلى هذا الأساس، هناك مسائل كلامية جديدة ومتكلمون جدد وعلم كلام جديد [همتي، 1375، ص 124]. بناءً على هذه الرؤية فإن الكلام أصبح جديداً من عدة جهات تميزه عن الكلام القديم: من جهة الفرضيات القبلية والمبادئ، المسائل والمباحث الكلامية، المنهج، اللغة، الأجواء الفكرية والعلوم التي يختلط بها علم الكلام معرفياً وثقافياً، وهو جديد أيضاً من ناحية البُناة والموجدين، أي المتكلمين الجدد [همتي، 1375، ص 124].

التقييم: الواضح أن هذه الرؤية غير كاملة أيضاً، لأن التجدد في الأمور المذكورة لا يؤدي إلى التغيير الماهوي لعلم الكلام وظهور علم جديد يختلف عن القديم في الأسس. كما أن الأجواء الفكرية والثقافية الجديدة التي وجدت على إثر تطور العلوم البشرية لا يؤدي بالضرورة إلى وجود علم جديد، بل يؤدي إلى التكامل على مستوى العلم القديم في بعض أضلاعه المعرفية.

3. التجدد بسبب الاختلاف في الهدف والأسلوب

يمتلك الكلام القديم خاصيتين: الجزم، وطلب الواقع. والحقيقة أن الأجواء الفكرية قد تغيرت اليوم بالكامل، ومع اتجاه البشرية نحو النسبية غاب الجزم العلمي والفلسفي، وأصبح الإثبات العقلي واليقيني للعقائد الدينية والذي هو هدف الكلام القديم غير ممكن. وبعبارة أخرى، فإن الأسئلة الجديدة، وكذلك الأساليب والمباني والمبادئ، أدت إلى وجود ظروف مختلفة تقتضي الحديث عن الله، النبوة، الإنسان، المعاد، والوحي، بأسلوب جديد يتناسب مع الأجواء الرافضة للجزم. من هنا يجب التأسيس لكلام جديد يتناسب مع النسبية الحاكمة على الأجواء الفكرية الجديدة. لذلك لا بد من التجدد الماهوي في علم الكلام، لا بل يجب إيداع الكلام القديم التاريخ، فالبشر بحاجة إلى إجابات جديدة يمكن الحصول عليها من خلال تأسيس علم جديد [مجتهد الشبستري، 1375، ص 168 - 177].

التقييم: يبدو أولاً أن هذه الرؤية قد سيطر عليها نوع من العداء الإفراطي للقديم، وهي أسيرة التحولات التاريخية في الغرب. ثانياً، لم توضح هذه الرؤية أياً من الاتجاهات الغربية التي تريدها: شلايرماخر، آلستون، أو شخصية أخرى؟ لأن

لكل واحد من هذه الشخصيات تأثير واضح في معرفة الكلام. ثالثاً، سيطرت على هذه الرؤيةِ النسبيةُ المعرفية فأضحت تظن أن اليقين المعرفي لا يمكن له التحقق. رابعاً، شرحت الأجواء القديمة والجديدة بأسلوب جزمي ومن دون دليل كاف، بل ما ذكرته مجرد ادعاء، وفي الوقت عينه تدّعي بأن الجزمية لا يمكن الحديث عنها في الأجواء الفكرية المعاصرة [خسروبناه، 1388 (ب)، ص 23 و24].

الحقيقة أن الدين والإيمان اللذان لا يبتنيان على أساس اليقين لن يتمكنا من تقديم صورة عن الإنسان والعالم تؤدي إلى التخفيف من مشكلات البشر الروحية والنفسية. إن ديناً وإيماناً كهذين ليسا سوى صورة كاريكاتورية للدين.

ولو كُتب لهكذا تجربة النجاح لما وصل الغرب إلى ما وصل إليه من أزمات معنوية [رباني كلبايكاني، 1289، ص 56].

4. التجدد على إثر التحول في مباني المعرفة الدينية

إن علم الكلام هو علم استهلاكي مبني على أساس معرفة الإنسان ومعرفة الكون. ومن هنا فما لم يبادر المتكلم إلى تنقيح مباني المعرفة الإنسانية والكونية لديه فلن يتمكن من امتلاك فهم واضح للعقائد الدينية. وأما هذه المباني فهي لا تحصل من خلال المعرفة الدينية الداخلية بل من خلال علوم المتكلم. ثم إن التحول في العلوم البشرية يؤدي إلى التغير في هذه المباني ومن ثم التحول في فهم المتكلم للدين. إن التحولات العلمية المعاصرة والكبيرة قد تحققت، وفي النتيجة سيؤدي الأمر إلى تغيير مباني المعرفة الدينية وبالتالي يصبح الكلام جديداً بالكامل [مجتهد الشبستري، 1375، ص 72 - 168].

التقييم: تؤكد هذه الرؤية في الغالب على الهرمنيوطيقا والنسبية، وهي في هذا الإطار تقدم ادعاءً من دون دليل، لا بل هو ادعاء لم يثبت من الناحية العقلية. كيف يمكن إثبات وجود التحول في كافة المعارف البشرية [محمد رضائي، 139، ص 30]. إن مجرد التحول في المباني لا يؤدي بالضرورة إلى التحول الماهوي والبنيوي وظهور علوم جديد.

5. التجديد بسبب التغيير في التجربة الدينية

إن علم الكلام عبارة عن توضيح التعاليم والعقائد الدينية والدفاع عنها. والعقائد الدينية تبتني على أساس التجارب الدينية. وبعبارة أخرى، التعاليم الدينية هي تفسير للتجارب الدينية. وبما أن التجارب الدينية للمتدينين تختلف باختلاف الأزمنة فالتعاليم والعقائد الدينية المبنية على هذه التجارب متفاوتة ومختلفة أيضاً. ومن هنا يمكن القول إن إلهيات المتدينين اليوم تختلف عن إلهيات المتقدمين [مجتهد الشبستري، 1376، ص 36 - 119].

التقييم: إن القول بأن التعاليم الدينية تبتني على أساس التجارب الدينية هو ادعاء لا دليل عليه، لأننا بحاجة إلى معايير نظرية لتشخيص دينية التجارب [محمد رضائي، 1390، ص 30].

6. التجديد على إثر التحول في المعارف البشرية

إن علم الكلام هو نوع من المعرفة الدينية. والمعرفة الدينية بدورها هي نوع من المعرفة البشرية وهي غير مصونة من التحول، فالمعارف البشرية مرتبطة بعضها ببعض، وهي متحولة وسيالة، كما أن المعارف المرتبطة بالمعرفة البشرية متحولة وسيالة أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن موضوع علم الكلام أي العقائد والتعاليم الدينية في حالة تحول مستمر ودائم. ويصبح العلم سيالاً متحولاً بتبع الموضوع. وهذا يعني أنه سيكون لدينا علم كلام جديد [سروش، 1373، ص 178 - 181 و230].

التقييم: إن هذه الرؤية هي مجرد ادعاء لا دليل عليه، كما أن مبانيها لم تثبت من الناحية العقلية. كيف يمكن إثبات أن كافة المعارف البشرية في حالة تحول [محمد رضائي، 1390، ص 30]. كما أن هذه الرؤية لا تبين أكثر من حاجة المتكلم إلى العلوم والمعارف العصرية في فهم النصوص الدينية، بالإضافة إلى أن هذه القضية لا توجب التحول في أغراض وغايات علم الكلام ولا توجب ظهور علم جديد [واعظي، 1375، ص 102].

7. التجديد بسبب التحول في أبعاد علم الكلام الأربعة (المسائل، الأسلوب، اللغة، والمباني)

إن علم الكلام الجديد وطبق هذا التقرير هو في طول الكلام القديم وهو لا يختلف عنه جوهرياً، إلا أنه يقدم صورةً للبحث تنتهي بالاختلاف الماهوي بين الاثنين. يختلف الكلام الجديد عن القديم طبق هذا التقرير في المسائل، الأسلوب، اللغة، والمباني، وكما أن لعلم الكلام تجدداً عاماً (تدريجياً ودائماً) على مستوى العلوم فكذلك له تجدد خاص (دفعي وأساسي) ظهر على إثر بروز التجارب العلمية بعد عصر النهضة، ما أدى إلى وجود تجدد في هوية العلم. وعلى هذا الأساس فليس من الغريب إذا اعتبرنا علم الكلام علمًا ذاتياً متجدداً [فرامرز قراملكي، 1373، ص 23 - 27].

التقييم: لا يمكن قبول ادعاء التجدد في ذات وهوية علم الكلام بناءً على الأبعاد الأربعة المتقدمة، والسبب في ذلك أن هوية العلم لا تبنى على أساس المسائل والمباني والأسلوب واللغة فقط. إن الذي يلعب الدور الأساس في تغيير الهوية هو التجدد في الموضوع والأهداف، مع العلم أن الكلام القديم والجديد يشتركان في الموضوع (التعاليم الدينية) والغاية (تبيين التعاليم والدفاع عنها).

نقد وتقييم الرؤية الأولى

إن التقارير المختلفة التي عُرضت لتبرير تجدد الكلام عاجزة عن إثبات تجدد ذات وهوية الكلام وبالتالي الحديث عن علم جديد يختلف ماهوياً عن الكلام القديم، لأن هذه التقارير لا يمكن أن تبين أكثر من حاجة المتكلم إلى العلوم والمعارف العصرية في فهم النصوص الدينية وفي تقديم المطالب للمخاطبين، فعلى المتكلم الاهتمام بذهن المخاطبين ولغتهم، لذلك فهو بحاجة إلى المباني المتقدمة وإلى المباني الفلسفية والمعرفية والإنسانية الجديدة. إلا أن هذه المسألة لا تبرر الاعتراف بضرورة التحول في موضوع وأغراض علم الكلام. يضاف إلى ذلك أن هذه التقارير تعتمد على فرضيات قبلية من أمثال النسبية وسيلان الفهم البشري العمومي وكون علم الكلام مجرد علم استهلاكي وعالمية التحولات

الغربية، وهي أمور يجب البحث عنها في أماكنها وهي لا تخلو من إشكالات.

الرؤية الثانية: وحدة ماهية الكلام القديم والكلام الجديد

يذهب عموم المفكرين والعلماء إلى عدم وجود اختلاف ماهوي بين الكلام القديم والكلام الجديد لأن موضوع علم الكلام (العقائد الإسلامية) واحد في الاثنين، كما أنهما متحدان في الغاية (فهم، تبيين، إثبات العقائد الدينية والدفاع عنها). يعتقد أصحاب هذه الرؤية أن الكلام الجديد والقديم لا يختلفان جوهرياً على رغم وجود قراءات متعددة في هذا الإطار، ويعتبرون «التجديد» صفةً لبعض أضلاع علم الكلام المعرفية وليس صفةً لنفس علم الكلام؛ مع العلم أن هناك قراءات وتقارير مختلفة لوجوه الاختلاف بين الاثنين. من أبرز التقارير المطروحة في هذا الإطار:

1. التجديد في المسائل أو «المسائل الكلامية الجديدة»

إن الكلام هو علم مرن تتجدد الشبهات حوله. وعلى هذا الأساس لا يمكن الحديث عن علم كلام قديم منسوخ وآخر غير منسوخ، بل قد تصبح بعض المسائل قديمةً وتُعرض مسائل جديدة لم تكن موجودةً، وعليه هناك مسائل كلامية جديدة ولا يوجد كلام جديد [بهشتي، 1382، ص 32]. يضاف إلى ذلك أن ما يميز علم الكلام عن العلوم الأخرى هو الأغراض الخاصة من قبل تبيين وإثبات حقانية العقائد الدينية والدفاع عنها مقابل شبهات المنكرين، حيث لم يتعرض هذا الغرض للتغيير، ففي كل زمان تظهر مجموعة من المسائل والأسئلة التي تتجدد بشكل طبيعي. ومن هنا يمكن القول إن علم الكلام أصبح ذا صورة جديدة مع مرور الزمان [لاريجاني، 1375، ص 100 و101].

التقييم: لا يمكن الاكتفاء بحصر التجدد في علم الكلام بواحد من أضلاعه المعرفية والغفلة عن التحول في الأضلاع الأخرى مما يُسقط البحث عن جامعيته.

2. التجدد في الأسلوب

لا يختلف الكلام الجديد عن القديم من حيث الموضوع والفائدة. ويختلفان في الأساليب الجديدة التي ظهرت على مستوى البحث الديني، ومن أبرز الأساليب

الجديدة الأسلوب الظاهراتي، ففي مسألة الاعتقاد بالمعجزة على سبيل المثال يبحثون في باب معقولية المعجزة، وبدل البحث عن الدليل على حقانية الدين أو وجود الله تعالى يبحثون حول معقولية هذا البحث. إلا أن هذه الأمور لا تدفع إلى تقسيم الكلام إلى اثنين قديم وجديد [خرمشاهي، 1375، ص 219 - 223].

التقييم: يُبحث في الكلام القديم حول معقولية التعاليم الدينية أيضاً [محمد رضائي، 1390، ص 31]، كما أن بعض المخاطبين اليوم يتتبعون الدليل العقلي على حقانية الدين أو وجود الله تعالى تلبيةً لفطرتهم الباحثة عن الحقيقة [رباني كلبايكاني، 1378، ص 42].

3. التجدد في المسائل والأسلوب

يعتقد بعض المنظرين بالتجديد في علم الكلام باعتبار أن المسائل والأساليب الكلامية أصبحت جديدةً. وبالتالي وافقوا على التغيير في المضمون والمسائل وكذلك التغيير في الأسلوب [سبحاني، 1375، ص 10]. وقد أذعن هؤلاء إلى أن التحول في المسائل يستلزم من الناحية المنطقية التحول في الأسلوب أيضاً، وأن التجدد في المسائل يفتح باب الحديث عن التجدد في ضلعٍ آخر لعلم الكلام وهو الأسلوب [فرامرز قراملكي، 1378، ص 127].

يعتقد هؤلاء أن ظهور مسائل وأساليب جديدة لا يؤسس لعلم جديد، بل الذي جرى هو مجرد مسائل جديدة الهدف منها الدفاع عن العقائد الدينية، فالمسائل قد تحولت حيث كانت تطرح في الماضي على شاكلة ما وقد تغيرت في الحاضر.

وعلى هذا الأساس لا وجود لعلمَين بل هناك علم واحد متكامل على امتداد الزمان باعتبار تطور العقول البشرية. ومن هنا فالعبارة الصحيحة هي «المسائل الكلامية الجديدة» وليس «علم الكلام الجديد». فما أصبح جديداً هو المسائل وليس العلم [سبحاني، 175، ص 9 و10؛ 1425، ص 165 و166].

4. التجدد في المسائل والمباني

يتحد الكلام الجديد والقديم في الموضوع، التعريف، الغاية، وحتى في أساليب

الاستدلال، ويختلفان في المسائل - بالأخص المسائل ذات البعد السلبي - ومبادئ الأدلة. وفي الحقيقة فإن الكلام الجديد هو بعينه الكلام القديم إلا أنه أصبح أكثر تكاملاً، فالرضيع يقطع مراحل النمو والكمال ويحافظ في الوقت عينه على شخصيته ووحدته. بعبارة اخرى الكلام الجديد هو المرحلة الأخيرة من مراحل نمو وتطور علم الكلام. من جملة الشواهد التي تدل على عدم التمايز بين الكلام الجديد والقديم أن تمايز العلوم هو إما بالموضوع أو الغرض، والكلام الجديد والقديم يمتلكان موضوعاً واحداً وأهدافاً واحدةً فهما بالضرورة علم واحد [أوجبي، 1375، ص 55 و56].

التقييم: تجب الإشارة في إكمال هذه النظرية وكافة النظريات المندرجة تحت الرؤية الثانية إلى أن التحول والتجدد قد حصل في المسائل والمباني كما قد حصل في اللغة والأسلوب في علم الكلام.

5. التجديد في المسائل والمباني والأسلوب أو «التجديد في المتكلمين»

لعل من الأفضل، وبدل تقسيم علم الكلام إلى قديم وجديد، تقسيم المتكلمين إلى قدماء وجدد، والسبب في ذلك أننا حتى لو اعترفنا بتغيير المسائل والمباني والأساليب، فلا دليل على تقسيم الكلام إلى قديم وجديد، وبالتالي الحديث عن عنوان «الكلام الجديد». فالفقه كما علم الكلام قد طاله التغيير على مستوى المسائل والفروع الفقهية ومبادئ وأساليب الاستنباط، كما طاله التغيير على مستوى المصادر، إلا أن هذا الأمر لم يؤدِ إلى تقسيم الفقه إلى قديم وجديد، بل يجري تقسيم المتكلمين إلى متقدمين ومتأخرين [جوادي الآملي، 1375 (أ)، ص 62 - 64، 1375 (ب)، ص 22 - 24].

وعلى هذا الأساس فإن معيار الجديد المقابل للقديم هو الزمان، فإذا تغيرت مسائل ومباني وأساليب علم الكلام خلال الزمان، فعند ذلك يمكن الحديث عن الكلام في مقابل الكلام القديم. وبعبارة أخرى حتى وإن وافقنا على التجديد في علم الكلام على مستوى المضمون والمباني والأساليب، إلا أن هذا التجديد والتحول سيكون سيالاً ودائماً وغير ممكن على أساس تقسيم علم الكلام إلى جديد وقديم، ففي المستقبل

القريب والبعيد سيصبح الجديد حالياً ثم قديماً. إن صفتَي القديم والجديد طبق هذا المعيار هما صفتان نسبيتان متطورتان. وطبعاً بما أن موضوع الكلام وغايته لم يطرأ عليهما تغيير، عند ذلك يمكن الحديث عن وحدة هذا العلم وعدم تغير هويته.

6. التجديد في المسائل وفي دوافع المتكلمين

ليس هناك اختلاف بين الكلام القديم والجديد من ناحية الموضوع والأسلوب والغاية. نعم يختلفان من ناحية المسائل ودوافع المتكلمين، والواضح أن تجدد المسائل والاختلاف في سلائق وتعلقات المتكلمين لا تبرر وجود علم جديد. وعلى هذا الأساس فإن لعلم الكلام الجديد والقديم ماهيةً واحدةً [فنائي، 1375، ص 89].

التقييم: من البديهي أن تجدد المسائل لا يوجب ظهور علم جديد، إلا أن تغيير دوافع المتكلمين فهو كلام مبهم لم يتضح من عبارات أصحاب النظرية. فإذا كانوا يريدون منها التحول في أهداف وغايات الكلام العامة وأن المتكلمين المعاصرين يتتبعون أهدافاً أخرى، فإن هذا الأمر سيؤدي في النتيجة إلى ظهور علم جديد يختلف في الأساس عن القديم، مع أن صاحب النظرية لم يلتزم بذلك. وإذا كانوا يريدون منها اتساع دائرة الأهداف الجزئية لعلم الكلام أو ما يعبَّر عنه بالتوقعات الجديدة من المتكلم واعتماد اتجاهات جديدة على مستوى المسؤوليات والهموم كما يظهر من بعض العبارات [فنائي، 1375، ص 96 - 99]، فهذا أمر مقبول ولا يؤدي إلى التجدد في ماهية علم الكلام.

7. التجديد في المسائل، اللغة، والأساليب الخاصة

إن محاور الثبات في علم الكلام ثلاثة أشياء: 1. الموضوع (الاعتقادات الدينية)، 2. الأهداف والرسالة (اكتساب المعرفة الدينية، تعلم المعارف الدينية وتبيينها والدفاع عنها)، 3. الأساليب العامة للبحث والاستدلال (الأساليب المنطقية). أما محاور التحول والتجديد في علم الكلام فعبارة عن: 1. المسائل، 2. اللغة، 3. الأساليب الخاصة (كالاستفادة من أسلوب الاستقراء والتجربة والتمثيل بدل الأساليب النظرية المحضة). وبما أن الموضوع وغاية علم الكلام وكذلك أساليبه العامة أمور ثابتة لا يجري فيه التحول والتجديد فلا

يمكن الحديث عن علم كلام جديد يختلف عن علم الكلام القديم.

بعض المتكلمين سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل يدرسون العقائد والتعاليم الدينية ويؤدون رسالاتهم الكلامية بالاستفادة من الأساليب المنطقية، لذلك لم يحصل أي تجديد في ماهية علم الكلام، وبالتالي لا يختلف الكلام القديم ماهوياً عن الكلام الجديد [رباني كلبايكاني، 1389، ص 57 - 61].

التقييم: ما تمتاز به هذه النظرية أنها وضحت معايير الثبات والتجديد في هذا العلم. وذلك خلافاً للنظريات الأخرى التي لم تحدد معايير التجديد في ماهية علم الكلام فسقطت في وادي الإبهام والتناقص. فقد ادعى هؤلاء التحول الماهوي في علم الكلام من خلال ادعاء التجديد في المسائل واللغة والأسلوب أو البنية مع أنهم يذعنون بوحدة موضوع وأهداف علم الكلام سواء في الماضي أو الحاضر.

8. التجديد في الشبهات والاستدلالات

يختلف الكلام القديم عن الجديد في أمرين: الأول في الشبهات الجديدة التي لم تكن موجودةً في الماضي، والثاني في الدلالة التي ظهرت على إثر تقدم العلوم.

يقول الأستاذ الشهيد مطهري في هذا الخصوص:

«بما أن علم الكلام هو علم يحمل وظيفتين: الأولى الدفاع ورد الشبهات والإشكالات الواردة على أصول وفروع الإسلام، والثانية ذكر مجموعة من الأدلة على أصول وفروع الإسلام، وبما أن هناك بعض الشبهات التي ظهرت حديثاً والتي لم تكن موجودةً قديماً، كما ظهرت أدلة جديدة هي من نتاج التقدم العلمي، وقد أصبحت العديد من الشبهات القديمة بلا موضوع كما فقدت العديد من الأدلة القديمة قيمتها، لذلك من الضروري تأسيس كلام جديد» [مطهري، 1376، ج 24، ص 284].

التقييم: بناءً على هذه النظرية يشترك الكلام القديم والجديد في الأهداف والغايات وقد حصل التجديد في بعض الأدلة والشبهات فقط. لذلك لا وجود لعلم جديد بل ما زال علم الكلام هو بعينه إلا أنه يعتمد اتجاهاً جديداً تمليه الشبهات والأدلة (وبعبارة أخرى المسائل) الجديدة، ومن هنا فإن اقتراح التجديد في علم الكلام يراد

به التحول في بعض أضلاع علم الكلام المعرفية وليس التغيير في ذات ماهية هذا العلم. وعلى هذا الأساس «من الدقة بمكان تسمية الشهيد مطهري بمحيي علم الكلام وليس مؤسس كلام جديد» [أوجبي، 1375، ص 57].

9. التجديد في الشبهات والادوات والوظائف

الكلام الجديد هو استمرار للكلام القديم ولا وجود لاختلاف جوهري بينهما. إلا أن التجديد صفة للشبهات والأدوات، حيث يمكننا الحديث عن كلام جديد من خلال ثلاث جهات: الشبهات الكلامية الجديدة، الأسلحة الكلامية الجديدة، والوظائف الكلامية الجديدة. بعبارة أخرى، من جملة الوظائف الهامة للكلام رفع الشبهات وتوضيح المعارف وإثبات المعاني، وبما أن الشبهات متجددة، أصبح الكلام جديداً. طبعاً لا يجب الظن بأن الإجابة على الشبهات الجديدة ممكن بواسطة الأسلحة القديمة، لذلك فالمتكلم بحاجة إلى معرفة أشياء جديدة، لذلك يتم تغذية علم الكلام عن طريق المعارف الجديدة والمسائل الحديثة. الجهة الثالثة أن لعلم الكلام وظيفةً جديدةً عبارة عن معرفة الدين [سروش، 1373، ص 78 و79].

التقييم: إن الوجهين الأول والثاني صحيحان، إلا أن الوجه الثالث قابل للنقاش؛ لأنه أولاً جمع في كلامه بين معرفة الدين وفلسفة الدين مع العلم أن النسبة بينهما هي من قبيل العام والخاص، فمعرفة الدين أعم من فلسفة الدين؛ والثاني أن فلسفة الدين ومعرفة الدين يختلفان عن علم الكلام، لأن الرسالة الأعم لعلم الكلام - كما صرح صاحب التقرير - هي الدفاع عن العقائد الدينية أو عن حريم الشريعة، وهذا ما لا نشاهده في فلسفة الدين أو معرفة الدين [رباني كلبايكاني، 1378، ص 37 و38].

10. التجديد في تعيين حدود الشريعة

يتعلق التحول والتجديد في علم الكلام بتعيين حدود الشريعة؛ بمعنى أن الثابت بين الكلام القديم والجديد هو رسالة الدفاع عن الشريعة، إلا أن حريم الشريعة وحدودها تكتشف بالتدريج. إن علم الكلام في الحقيقة كالعلوم البشرية الأخرى من حيث امتلاكه الهوية الجارية والجمعية، وبهذا المعنى يصبح العلم جديداً؛ أي إنه

تابع لعلم متقدم، من دون وجود تغيير في الهوية. وعلى هذا الأساس، فعلم الكلام ذو هوية جارية جمعية صافية، وتتكفل تعيين حدود الشريعة السيالة، وهذا لا يعني عدم ثبات الحدود، بل بمعنى اكتشافه التدريجي [سروش، 1373، ص 85 و86].

التقييم: إذا كان المقصود من حدود الشريعة مجموعة التعاليم العقائدية المذكورة في نص الكتاب والسنة، ففي هذه الحالة لا يمكن اكتشاف شيء جديد؛ وإذا كان المقصود القراءات المتعددة للعقائد الدينية، فلا يمكن اعتبار ذلك اكتشافاً للحدود الجديدة للشريعة، بل هي قراءة جديدة للتعاليم المتقدمة. طبعاً يمكن قبول الوجه الأخير إذا اعتبرنا أن حدود الدين الأولى معروفة من قبل، إلا أن قراءات الحدود الأولى هي الحدود الثانوية للشريعة [رباني كلبايكاني، 1378، ص 35 و36].

11. التجديد في النحل الكلامية

لا وجود لعلم واحد ذي هوية خاصة يحمل اسم «الكلام» ليجري الحديث بعد ذلك عن تجدده. ومن هنا فإن الحديث عن تجدد الكلام ما هو إلا إعلان عن تأسيس نحل كلامية جديدة ساهمت في إيجاد حالة من الجدل عند النحل الموجودة على مستوى المباني والأساليب. طبعاً إذا اعترفنا لعلم الكلام بهوية محددة وواضحة فإن معنى التجدد في هذا الغرض عبارة عن وجود أساليب ومسائل وأسئلة جديدة في إطار تلك الأغراض المحددة. صحيح أن هذا المعنى من «التجديد» طبيعي في كل علم، إلا أن شدة وحجم هذا الأمر الطبيعي في برهة زمانية خاصة قد دفعت نحو التأكيد على هذا التجديد، وبالتالي فإن البحث عن التجديد الكلامي لن يكون لغواً باعتبار التحولات المعاصرة الواسعة [واعظي، 1375، ص 97 – 100].

التقييم: إن محور وحدة العلم وتمايزه عن العلوم الأخرى هو الموضوع (أو المقدار الجامع) وعلى الأقل هو أهداف وغايات ذاك العلم، وقد اتفقت الآراء في علم الكلام على اعتقادهم بالوحدة الواقعية أو الاعتبارية لموضوع علم الكلام، وعلى الأقل وحدة الغاية والأغراض في هذا العلم. وعلى هذا الأساس، وكما هو الحال في العلوم الأخرى، وإن كنا نشاهد بروز وظهور مدارس جديدة في تاريخ هذا العلم، إلا

أن المطروح هو وجود علم مستقل وذي هوية واحدة. كما أن شدة وحجم التحولات في المسائل والأسئلة والأساليب لا تؤدي إلى التجديد في ماهية العلم بل تحمل هذه الأمور نوعاً من التقدم والتطور. ومن هنا فإن ادعاء تجدد علم الكلام الذي يبين ظهور علم جديد هو ادعاء باطل لا دليل عليه.

12. التجديد في مقام التعريف وفي مقام التحقق

يعتبر صاحب هذه النظرية أن الكلام الجديد هو الشكل المتكامل للكلام القديم حيث طرأ عليه التحول في البنية، الأسلوب، التعريف، والوظائف، إلا أنه في توضيحه لمعنى «التجديد» فرّق فيه بين مقامي «تعريف الكلام» و«تحقق الكلام»، وعلى هذا الأساس حصل التجديد والتحول في «موضوع» علم الكلام باعتبار كل واحد من المقامين [خسروبناه، 1388 (ب)، ص 28 و29 و31].

التقييم: إن الموضوع والغاية مقومان لعلم الكلام، وكل تحول وتجدد في أيّ منها يؤدي إلى التجديد في ماهية الكلام. ثم إن التحول المدعى على مستوى الموضوع يسري أيضاً إلى المسائل، فهو يجري على مستوى ظهور المدارس الفلسفية والإلهية الجديدة في الغرب.

13. التجديد في كافة الأضلاع وفي الهندسة المعرفية (النظام الكلامي الحديث)

لا ينبغي الإطلالة على الكلام الجديد باعتباره منقطعاً ومنفصلاً عن الفكر الإسلامي التقليدي. الكلام الجديد هو في الحقيقة كلام قد حافظ على الهوية المعرفية للكلام، وفي الوقت عينه يجب القول إن تجدد الكلام لا يمكن أن يكون محدوداً بواحد من الأضلاع، بل الأساس في الكلام الجديد هو نظام كلامي حديث صاحب هندسة معرفية جديدة [فرامرز قراملكي، 1378، ص 117 و118 و173].

بعبارة أخرى، هو كلام جديد، أي علم كلام صاحب أضلاع معرفية جديدة؛ وذلك لأن أضلاع المعرفة المختلفة ترتبط ببعضها برابطة وثيقة، وإن التحول في إحداها يوجب التحول في كافة الأضلاع الأخرى. حتى أنه يمكن القول بالتجدد على مستوى غاية الكلام. طبعاً يجب النظر إلى هذا التجدد على أنه استكمالي.

فالتجدد في الهدف الدفاعي على سبيل المثال يمكن فهمه على أنه فهم جديد للدفاع [فرامرز قراملكي، 1378، ص 148 و239]، وإذا كان ذهن ولغة المخاطبين يتعرضان للتجدد فإن ذلك يستتبع التجدد في علم الكلام أيضاً، وهو تجدد لا مفر منه. والتجدد بهذا المعنى هو عرض خاص لعلم الكلام وذو إرتباط بماهيته [أحد فرامرز قراملكي، 1376، ص 76 و77].

التقييم: مما لا شك فيه أن التحول على مستوى ذهن ولغة المخاطبين يستتبع معه التحول في المسائل واللغة والأسلوب. إلا أن ادعاء التحول في كافة الأضلاع حتى في الموضوع والغاية هو محل نقاش؛ ذاك أن تجدد الموضوع والغاية يؤدي إلى وجود علم جديد يختلف عن العلم السابق من الأساس، مع العلم أنهم لا يلزمون أنفسهم بذلك.

بناءً على ما تقدم فالتجديد المدعى هو عرض خاص لعلم الكلام وهو على ارتباط بماهيته. التجديد في الأضلاع الأخرى يعني التجديد في المسائل، اللغة، المباني، والأسلوب. وعلى هذا النحو فالتجديد في الموضوع والهدف (الغاية) والذي هو تجديد استكمالي يرتبط بأضلاع علم الكلام الأخرى، أمثال، الأسلوب؛ لأن الموضوع والغاية مقومان للعلم ومميزان له عن العلوم الأخرى والتحول في الموضوع والغاية دفعي وتبديلي وليس استكمالياً، حيث يؤدي التحول الدفعي إلى ظهور علم جديد؛ وقد أشار صاحب النظرية المتقدمة إلى أن الهوية المعرفية للكلام مدينة للهدف، والتجدد في الهدف يستلزم التجدد في هوية الكلام [فرامرز قراملكي، 1378، ص 140]، وبالتالي يجب قبول التحول والتجدد في بعض أضلاع علم الكلام المعرفية وليس في كافة أضلاعه.

نتائج وحدة «الإلهيات الحديثة» و«الكلام الجديد»

من جملة أسباب ظهور نظرية الفصل الماهوي بين الكلام القديم والجديد خطأ إطلاق مصطلح «الكلام الجديد» على الاتجاهات الفلسفية الغربية المختلفة والإلهية المسيحية الحديثة. وقد أدى هذا الأمر إلى توهم التجدد في هوية علم الكلام وظهور علم كلام جديد، كما تم ظهور الإلهيات الجديدة المسيحية من الإلهيات القديمة، إلا أن الذي حصل في الغرب هو ظهور نحل فلسفة مختلفة تعتمد مبادئ إنسانية وعلمانية

وليبرالية خاصة، وكذلك ظهور نظريات لاهوتية أمثال التجربة الدينية لشلايرماخر (الإحساس بالارتباط المطلق بالحقيقة اللامتناهية) بهدف نجاة المسيحية والكتاب المقدس من الإشكالات المنطقية التي قد تهدم بنيانها؛ مع العلم أن البحث في المجتمع الإسلامي يتمحور حول إمكان التجدد في الكلام الإسلامي الرائج.

إذا نظرنا إلى التحولات الحديثة في الغرب من داخل المجتمع الإسلامي ومن زاوية علم الكلام، نجد أن الشبهات الواردة من الغرب والتي هي خلاصة الإشكالات التي تعترض الإنسان الغربي المعاصر والتي تحكي عن ذهنه ولغته تمتلك إجابات على مستوى علم الكلام الإسلامي. طبعاً مع رعاية المنهج والأسلوب الذي يتناسب معها. وبالتالي لن يكون هناك أيّ مبرر لتأسيس علم كلام جديد يختلف ماهوياً عن علم الكلام القديم وبالتالي سيكون الكلام القديم الرائج ذا استعداد للإجابة على كافة الشبهات التي تطلق على امتداد الزمان.

نتائج ثنائية «الإلهيات الحديثة» و«الكلام الجديد»

يعتقد بعض المنظرين لعلم «الكلام الجديد» بالاختلاف الجوهري بينه وبين «الكلام القديم»، ويعترفون بانفعالهم أمام التجدد الغربي، ويعتبرون أن السبيل الوحيد هو التخلي الكامل عن القديم والابتعاد عن النتائج العلمية التي قدمها المتكلمون المتقدمون وإيداعها التاريخ ومن ثم تأسيس علم جديد باسم «الكلام الجديد» يغاير الكلام الرائج من الأساس، فلا يرتبط هذان العلمان ببعضهما بأي رابط، وبالتالي يكون إطلاق مصطلح «الكلام» عليهما من باب الاشتراك اللفظي وليس المعنوي؛ وكذا الحال على مستوى «الإلهيات الجديدة» في الغرب التي تختلف ماهوياً عن الإلهيات القديمة المبنية على الكتاب المقدس [مجتهد الشبستري، 1375، ص 72 - 211؛ 1376، ص 36 - 119]. يضاف إلى ذلك أن سبب ظهور الإلهيات الجديد بواسطة بعض الأشخاص أمثال شلايرماخر هو وجود تعاليم ومعارف جديدة أظهرت النقص في الكتاب المقدس وأظهرت تعارض تعاليم الكتاب المقدس والتقدم العلمي، مع العلم أن هذا الإشكال غير وارد على الكتاب المقدس عند المسلمين، أي القرآن الكريم، فالجميع يذعن بإتقان القرآن وتناسبه مع النتاج البشري الجديد عدا عن عدم دخول التحريف إليه، لا بل ساهمت الاكتشافات العلمية المعاصرة وإشارة

القرآن إليها في توجه مجموعة من المفكرين نحو الإسلام.

في هذه الأجواء عرض بعض المفكرين التحول والتجدد في كافة الأضلاع المعرفية والرؤوس الثمانية لعلم الكلام، ومنها الموضوع والغاية. ويترتب على هذا الأمر وبشكل طبيعي الاختلاف الماهوي بين الكلام الجديد والقديم وبالتالي ظهور علم جديد ذي موضوع وهدف جديدين. كما أن هؤلاء لم يكتفوا بالإشارة إلى الاختلاف الماهوي وظهور علم الكلام الجديد، بل أذعنوا إلى جانب ذلك بالتحول في الهندسة المعرفية لعلم الكلام، ويؤكدون على أن هذا التجديد لا يعني زوال أمر وحصول أمر آخر مكانه [فرامرز قراملكي، 1378، ص 239 - 241].

في الجهة المقابلة يعتقد البعض الآخر بضرورة عدم الضعف في مواجهة الأفكار الحاكمة على الغرب وهجوم شبهات النحل العقائدية، وأذعنوا بالقدرة على مواجهة الأجواء الجديدة والقدرة على تقديم توضيحات جديدة وإجابات برهانية وطرق حل صحيحة بالاستمداد من التراث الكلامي القديم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية اختار هؤلاء الاختلاف الماهوي بين الكلام الجديد والقديم واعتبروا أن الكلام الجديد هو علم قائم بنفسه يختلف ماهوياً عن الكلام القديم [عبد اللهي، 1387، ص 37 - 39].

إن رؤية الوحدة الماهوية بين الكلام الجديد والقديم، على اختلاف القراءات المتقدمة، يمكنها ادعاء عدم الضعف أمام الشبهات الجديدة وبالتالي القدرة على تقديم إجابات واضحة بالاستفادة من نصوص الإسلام الغنية والإرث الكلامي القديم.

النظرية المختارة

بناءً على ما تقدم، وبما أن التحول الماهوي في العلم يرتبط بالموضوع أو أغراضه وهذان ثابتان في علم الكلام، لذلك فالنظرية المختارة هي وحدة ماهية الكلام الجديد والقديم مع محورية وحدة الموضوع والغاية، وأما صفة الجديد فليست متعلقةً بالكلام بل ببعض أضلاعه المعرفية، أي المضمون (المسائل)، المباني، الأسلوب، واللغة. وعلى هذا فالكلام الجديد ليس سوى استمرار للكلام القديم وهو الشكل الأكثر تكاملاً منه حيث لا يختلف عنه ماهوياً.

النتيجة

دفعنا الوصول إلى النتيجة إلى دراسة ماهية علم الكلام والكلام الجديد، ثم أشرنا إلى اختلاف الكلام الجديد والإلهيات الجديدة ومنشأ الاختلاف فيها بين الإسلام والغرب، وأكدنا على ضرورة عدم الخلط بينهما. ثم درسنا نظريات الكلام الجديد ضمن اتجاهين عامين: أولاً الاختلاف الماهوي بين الكلام الجديد والقديم، وثانياً وحدة ماهية الكلام الجديد والقديم، وبعد ذلك درسنا معيار «التجديد» في التحولات الماهوية لعلم الكلام – أي التجديد في الموضوع والغاية –، وعلى هذا الأساس كانت النظرية المختارة، أي وحدة ماهية الكلام القديم والجديد، مع محورية وحدة الموضوع والغاية، ووصلنا إلى نتيجة مفادها أن صفة الجديد لا تتعلق بالكلام بل تتعلق ببعض أضلاعه المعرفية، أي المضمون (المسائل) والمباني والأسلوب واللغة. وفي الحقيقة فإن الكلام الجديد هو الكلام القديم الذي تكاملت بعض أضلاعه المعرفية والذي يمكنه أن يجمع بين جناباته كافة المسائل الكلامية؛ كما أن بنية الكلام الإسلامي في الماضي لم تكن على وتيرة واحدة بل كانت في معرض التغيير مع ورود الشبهات والمسائل والمباني والأساليب الجديدة.

المصادر:

1. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (1408ق)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر.
2. ارشاد، مجتبى (1387)، نظرة عن تاريخ وعلل ظهور المسائل الجديدة في علم الكلام، في فلسفة الدين والكلام الجديد، ط 2، باهتمام محمد صفر جبرئيلي، طهران، منظمة النشر في معهد الثقافة والفكر الإسلامي.
3. اسفندياري، محمد (1347)، «مسرد وصفي لكتب الكلام الجديد»، مجلة نقد ونظر، العام الأول، العدد الثاني، ص 211-248.
4. الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل (دون تا)، الإبانة عن أصول الديانة، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية.
5. أوجبي، علي (1375)، «علم الكلام في معرض التحول»، في الكلام الجديد، ط 1، باهتمام علي أوجبي، طهران مؤسسة الفكر الثقافي المعاصر.
6. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (دون تا)، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب.
7. البحراني، ابن ميثم (1406 ق)، قواعد المرام في علم الكلام، ط 2، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
8. برنجكار، رضا (1378)، التعرف على العلوم الإسلامية: الكلام، الفلسفة، العرفان، ط 1، طهران، انتشارات سمت.
9. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي (1401 ق)، أصول الدين، ط 2، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة.

10. بهشتي، أحمد (1372)، فلسفة الدين، ط1، قم، مؤسسة بوستان كتاب، قم.
11. بازوكي، شهرام (1375)، «مقدمة في باب الإلهيات»، في الكلام الجديد، ط 1، باهتمام علي أوجبي، طهران، مؤسسة الفكر الثقافي المعاصر.
12. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (1408 ق)، شرح العقائد النسفية، ط 1، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتب الكليات الأزهرية.
13. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (1409 ق)، شرح المقاصد، ج 1، ط 1، تحقيق عبد الرحم عميرة، قم، منشورات الشريف الرضي.
14. التهانوي، محمد علي (1996)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ط 1، بيروت، مكتبة لبنان الناشرون.
15. جوادي آملي، عبد الله (1375) (أ)، «علم الكلام؛ التعريف، الوظيفة، الإطار»، فصلية قبسات، العام الأول، العدد الثاني، ص 60-67.
16. جوادي آملي، عبد الله (1375)(ب)، «الكلام الجديد»، في الكلام الجديد، ط 1، باهتمام علي أوجبي، طهران، مؤسسة الفكر الثقافي المعاصر.
17. حجت خواه، حسني (1385)، «مختلف أسماء علم الكلام»، فصلية المعارف العقلية، العام الأول، العدد 3، ص 115-130.
18. حجت خواه، حسين (1390)، «البنية العامة لعلم الكلام»، فصلية المعارف العقلية، العام السادس، العدد 19، ص 49-100.
19. خرمشاهي، بهاء الدين (1375)، «أسئلة وإجابات حول مبادئ الكلام الجديد»، في الكلام الجديد، ط 1، باهتمام علي أوجبي، طهران، مؤسسة الفكر الثقافي المعاصر.
20. خسروبناه، عبد الحسني (1388)(أ)، الكلام الجديد في الرؤية الإسلامية، ط 1، قم، مكتب نشر المعارف.
21. خسروبناه، عبد الحسين (1388)(ب)، المسائل الكلامية الجديدة وفلسفة الدين، ج 1، ط 1، قم، جامعة المصطفى العالمية.
22. رباني كلبايكاني، علي (1375)، مدخل المسائل الجديدة في علم الكلام، ج 1، ط 1، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع).
23. رباني كلبايكاني، علي (1378)، التعرف على الكلام الجديد وفلسفة الدين، ط 1، قم، انتشارات واريان.
24. رباني كلبايكاني، علي (1389)، مدخل إلى الكلام الجديد، ط 5، قم، مركز نشر هاجر.
25. سبحاني، جعفر (1452 ق)، رسائل ومقالات، ج 5، ط 2، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع).
26. سروش، عبد الكريم (1373)، القبض والبسط النظري للشريعة، ط 3، طهران، مؤسسة الصراط الثقافية.
27. شبلي النعماني (1386)، تاريخ علم الكلام وعلم الكلام الجديد (جزءان في مجلد واحد)، ط 1، ترجمة السيد محمد تقي فخرداعي الكيلاني، طهران، انتشارات أساطير.
28. سثريف، ميان محمد (مصحح) (1370)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 4، ط 1، ترجمة مجموعة من المترجمين، طهران، مركز النشر الجامعي.
29. صادقي، هادي (1382)، مدخل إلى الكلام الجديد، ط 1، قم، كتاب طه ونشر المعارف.
30. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه القمي (1416 ق)، التوحيد، ط 6، تصحيح وتعليق السيد هاشم الحسني، طهران، قم، انتشارات جامعة المدرسين.
31. الطوسي، الخواجه نصير الدين (1405 ق)، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، ط 2، بيروت، دار الأضواء.
32. الطوسي، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن حسن (1351)، شرح العبارات المصطلحة، ج 2، تحقيق محمد تقي دانش بجوه، مشهد، الذكرى الألفية للشيخ المفيد.
33. عبد اللهي، مهدي وخسروبناه، عبد الحسني (1387)، «بحث في ماهية الكلام الجديد»، فصلية الفكر الديني الحديث، العام الرابع، العدد 15، ص 9-42.
34. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر (1413 ق)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط 4،

تصحيح، مقدمة، تحقيق، وتعليقات حسن حسن زادة آملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

35. علي تبار فيروزجايي، رمضان (1384)، «علم الكلام، فلسفة الدين والإلهيات»، فصلية قبسات، العام العاشر، العدد 38، ص 155-184.
36. فرامرز قراملكي، أحد (1373)، موقف العلم والدين من خلق الإنسان، طهران، مؤسسة آراية الثقافية.
37. فرامرز قراملكي، أحد (1378)، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، طهران، مؤسسة المعرفة والفكر االمعاصر الثقافية.
38. فرامرز قراملكي، أحد (1386)، الأستاذ مطهري والكلام الجديد، ط 4، طهران، معهد الثقافة والفكر الإسلامي.
39. فرامرز قراملكي، أحد (1387)، «تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد»، في فلسفة الدين والكلام الجديد، ط 2، باهتمام محمد صفر جبرئيلي، طهران، معهد الثقافة والفكر الإسلامي.
40. فنائي، أبو القاسم (1375)، مدخل إلى فلسفة الدين والكلام الجديد، ط 1، قم، انتشارات اشراق.
41. كمال محمد، عبد الرحمن (1427 ق)، علم أصول الدين وأثره في الفقه الإسلامي، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية.
42. لاريجاني، محمد صادق (1375)، «تأملات في الكلام الجديد»، فصلية فكر الحوزة، العام الثاني، العدد 5، ص 96-103.
43. اللاهيجي، فياض، عبد الرزاق بن علي بن حسين (دون تا)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، الطبعة الحجرية، أصفهان، انتشارات مهدوي.
44. اللاهيجي، فياض، عبد الرزاق بن علي بن حسين (1383)، جوهر المراد، مقدمة زين العابدين قرباني، ط 1، طهران، نشرساية.
45. محمد رضايي، محمد (1390)، الكلام الجديد المقارن، مقدمة جعفر سبحاني، ط 1، قم، مكتب نشر المعارف.
46. مجتهد الشبستري، محمد (1375)، الهرمنيوتيك، الكتاب والسنة، طهران، نشر طرح نو.
47. مجتهد الشبستري، محمد (1376)، الإيمان والحرية، طهران، نشر طرح نو.
48. مطهري، مرتضى (1376)، مجموعة الآثار، ط 2، طهران، انتشارات صدرا.
49. مطهري، مرتضى (1377)، كليات العلوم الإسلامية: الكلام، العرفان، الحكمة العلمية، ط 33، طهران، انتشارات صدرا.
50. ملكيان، مصطفى (1373)، كراس درس الكلام الجديد، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، الفصل الأول.
51. ملكيان، مصطفى (1374)، «اقتراح»، مجلة نقد ونظر، العام الأول، العدد 2، ص 9-44.
52. ميشال، توماس (1387)، الكلام المسيحي، ط 3، ترجمة حسين توفيقي، قم، انتشارات جامعة الأديان والمذاهب.
53. واعظي، أحمد (1375)، «ماهية الكلام الجديد»، مجلة نقد ونظر، العام الثالث، العدد 9، ص 91-103.
54. همتي، همايون (1375)، «مدخل إلى مبادئ الكلام الجديد»، في الكلام الجديد، ط 1، باهتمام علي أوجبي، مؤسسة الفكر الثقافي المعاصر.

55. Gerrish, B.A. (1993), “Schleiermacher, Friedrich” in Mircea Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion, V 13, New York: Macmillan, pp. 108 - 113.
56. Wolfson, Harry Austryn (1976), The Philosophy of the Kalam, Cambridge: Harvard University Press.
57. Craig, William Lane (1979), The kalam Cosmological Argument, London: The Macmillan Press Ltd

ثغرات في جدار الإلحاد

الوعي بالإله من المفهوم الإسلامي إلى المفهوم الغربي

محمد عثمان الخشت[1]

تكشف هذه المقالة مواطن الصدع المنهجي في الهندسة النظرية للتفكير الإلحادي، وهي تبيِّن من خلال العرض التحليلي التاريخي ما يسميه الكاتب بالثغرات التى تصيب جدار الإلحاد جراء الخلل المنهجي في فهم الحقائق الواقعية للحياة البشرية وارتباطها بالبعد الغيبي.

يؤسس الباحث مقالته على جلاء معاني الألوهية بحسب ما جاءت به الأديان والفلسفات من أفهام وتعريفات، ثم ليدخل في تأصيل فكرته حول بطلان الأسس التي يعتمدها الملحدون في تسويغ تصوراتهم.

المحرر

تفاوتت الأديان والفلسفات في المعاني التي فهمت بها الألوهية، وربما يمكن القول إنّ للألوهية معانيَ متعددة بتعدد الأديان والفلسفات، منها:

ـ **المعنى الوجودي:** وبحسبه يفهم الإنسان الألوهية بوصفها أصل الوجود ومنبعه، وهي الوجود الحق والأول والسرمدي... إلخ.

ـ **المعنى القانوني والسياسي:** وبحسبه تنظر بعض الأديان إلى اللّه باعتباره الحاكم للأمة، والمشرع لقوانينها.

---

[1] - المصدر: الاستغراب، العدد: 7، السنة الثالثة - ربيع 2017 م / 1438 هـ.

أستاذ فلسفة الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة، نائب رئيس جامعة القاهرة لشؤون التعليم والطلاب، مصر.

ـ **المعنى الأخلاقي:** وبحسبه تنظر بعض الأديان إلى اللَّه باعتباره منبع الضمير وأساس الأخلاق، ولولاه لكان كل شيء مباحاً. ومن غيره لا يمكن قيام نظامٍ أخلاقي حقيقي.

ـ **المعنى الاجتماعي:** وبحسبه تنظر بعض الأديان مثل الطوطمية إلى اللَّه باعتباره الجد الأعلى للقبيلة، وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود.

ـ **المعنى المنطقي:** هو المعنى الذي يتصور اللَّه باعتباره الموضوع الذي لا يحمل على غيره، مثلما ذهب أرسطو.

الإلهيات المفارقة والطبيعية

إذا كانت الإلهيات تدور حول معرفة الإله باعتباره الكائن الأول بإطلاق، فإن هذه المعرفة لها وسائل متعددة، منها العقل، ومنها الوحي[1].

والمعرفة العقلية للكائن الأول أو الله إما أن تكون عن طريق العقل المحض الذي يستخدم مفاهيم مجردةً ومفارقةً، وهنا تسمى «إلهيات مفارقة»، وإما أن تكون عن طريق مفهوم مشتق من الطبيعة (طبيعة نفسنا مثلاً)، وهنا تسمى «إلهيات طبيعية». ويطلق على المعتقِد في الإلهيات المفارقة «تأليهي»، أما المعتقد في الإلهيات الطبيعية فيطلق عليه «تأليهي طبيعي».

وكل ما يعرفه التأليهي هو أن اللَّه موجود، لكنه لا يعرف طبيعته. حيث يذهب التأليهي إلى أنه يمكن معرفة وجود اللَّه بواسطة العقل وحده، لكن المفهوم الذي يمكن تكوينه عن هذا الوجود من وجهة نظر التأليهي مجرد مفهوم مفارق، وعلى هذا النحو لا يمكن التفكير في اللَّه إلا بوصفه كائناً يتمتع بوجود واقعي فحسب، دون إمكانية تعيين طبيعة هذا الوجود الواقعي بدقة.

أما التأليهي الطبيعي فيدعى أن العقل يستطيع معرفة أن اللَّه موجود وتعيين طبيعة وجود اللَّه وتحديده بطريقة أدق بواسطة التمثيل مع الطبيعة، لأنه من وجهة نظره كائن يمتلك الفهم والحرية ويتضمن في ذاته المبدأ الأصلي لجميع الأشياء الأخرى.

[1] - Kant, Critique of Pure Reason, Meikle John, p. 376.

فالتأليهي يتصور اللّٰه مجرّد علّة للعالم، ولا يحسم مسألة تعيين كيفية طبيعته.. في حين أن التأليهي الطبيعي يتصوره مبدعاً للعالم، عاقلاً، وحرّاً، وعليماً... إلخ.

وتنقسم الإلهيات المفارقة إلى نوعين:

إلهيات كونية تظنّ أنها تشتقّ وجود الكائن الأصلي من التجربة بعامة دون أن تحدّد أيّ شيء دقيق عن العالم الذي تنتهي إليه هذه التجربة.

إلهيات أنطولوجية تظنّ أنها تعرف وجود اللّٰه بدون الحاجة إلى أيّ تجربة.

وتستدل الإلهيات الطبيعية على صفات خالق العالم ووجوده من القوام والنظام والوحدة التي تصادف في العالم، اعتماداً على التسليم بنوع مزدوج من السببية، أي بالطبيعة والحرية، وترتفع إذاً من هذا العالم إلى العقل الأسمى بوصفه مبدأً لكل نظام وكمال سواء كانا طبيعيين أم خلقيين، وتسمى في الحالة الأولى إلهيات طبيعية، وفي الثانية إلهيات أخلاقية.. وهذه عند كانت غير الأخلاق اللاهوتية، لأن الأخيرة تتضمن قوانين خلقية مؤسسة على وجود سيد أسمى للعالم، في حين أن الإلهيات الأخلاقية هي اقتناع بوجود كائن أسمى مؤسس على قوانين أخلاقية.

وإذا كان من المعتاد أن يُفهم من «مفهوم الله» أنه كائن أسمى، مبدع للأشياء بما يتمتع به من فهم وحرية، وليس مجرد أصل للأشياء ذي طبيعة سرمدية تفعل عشوائياً، فإن من الممكن إنكار إيمان التأليهي بالله، لأنه لا يؤمن إلا بكائن أصلي، بينما مفهوم الإبداع بواسطة العقل والحرية ليس يقيناً بالنسبة له. لكن نظراً لأن عدم القدرة على الإثبات لا يستلزم بالضرورة الإنكار، فإنه يجب ألا يتهم شخص ما بأنه يؤيد أن ينكر شيئاً بسبب أنه لا يجرؤ على إثباته.. ومن ثم فإنه من العدل القول بأن التأليهي يؤمن بالله، بينما التأليهي الطبيعي يؤمن بالله الحي ذي العقل الأسمى.

وتكشف وجهة نظر كانْت بالنسبة إلى التأليهي والتأليهي الطبيعي عن عدم مشروعية المعرفة التأملية اللاهوتية، إذ إنّه يعتبر أنّ محاولات العقل التي من هذا النوع إنما تنتمي إلى مجال المعرفة النظرية، التي تغدو بدورها معرفةً تأمُّليةً عندما تدور حول موضوع أو مفاهيم لموضوع لا يمكن أن نصل إليها في أيّ تجربة، وبذلك تتعارض مع المعرفة

الطبيعية التي لا تدور على أيّ موضوعات ولا أيّ محمولات لها غير تلك التي يمكن أن تعطى في تجربة ممكنة[1]، والتجربة الممكنة مع كل ما فيها من شروط عقلية قبلية إلا أنها ما زالت تجربةً في نطاق عالم الطبيعة أو عالم الظواهر وليست مجاوزةً له.

والخطأ الذي تقع فيه أيّ معرفة تأملية إلهية هو أنّها تريد أن تطبق مبدأ المعرفة الطبيعية على الإلهيات، إذ إنّ المبدأ الذي نستخدمه للاستدلال من المسبِّب على السبب في عالم الظواهر، أي مبدأ السببية، إنما هو مبدأ لمعرفة الطبيعة، لا للمعرفة التأملية. ولا يوجد أيّ مسوّغ لتطبيق مبدأ عالم الطبيعة على عالم الشيء في ذاته، ولو حدث هذا لفقد دلالته.. فعندما نستدل من وجود الأشياء في العالم على علتها، فإن ذلك يكون باستدلال ينتمي إلى الاستعمال التأملي للعقل، لا إلى استعماله الطبيعي، لأن هذا الأخير لا يمكنه التحدث إلا عن أحوال الأشياء بوصفها حوادث تجريبية، لا بوصفها أشياء في ذاتها. كما لا يمكنه أن يستدل من الأشياء على علة متميزة تمام التميز عن العالم، لأن الموضوع لا يمثل هنا موضوع تجربة ممكنة، ومبدأ السببية لا يصدق إلا في عالم الظواهر الذي يعد الحقل الوحيد للتجارب، وليس له استعمال خارج هذا الحقل كما أنه ليس له دلالة خارجة، وإذا لم يلتزم بذلك فسيكون قد انحرف تماماً عن مقصوده المشروع.

ويصرح كانْت تصريحاً حاسماً لا يصدر عادةً إلا عن فيلسوف ذي نزعة نقدية صارمة معادية للاهوت والمثالية التاريخية، بأنّ كل محاولات العقل التأملية بخصوص الإلهيات إنما هي محاولات عقيمة تماماً، ولا طائل من ورائها بحسب طبيعتها الداخلية، كما أن الاستعمال الطبيعي لا يمكن أن يصل إلى معرفة أيّ شيء إلهي، لأن كلّ مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال محايث لعالم الظواهر، بينما تقتضى معرفة كائن أسمى استعمالاً مفارقاً ليس فهمنا مُعداً له. وحتى يمكن لقانون السببية الذي يصدق تجريبياً فقط أن يؤدي إلى الكائن الأول، فإنه يجب أن ينتمي هذا الكائن إلى سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندئذ مشروطاً بدوره، شأنه شأن كل الظواهر، حتى لو سُمِحَ لنا بالقفز خارج حدود التجربة بواسطة القانون الدينامي للصلة بين المسببات

[1] - Ibid., pp. 367 - 9.

وأسبابها، فأي مفهوم يمكن أن تقدمه هذه الطريقة؟ يجيب كانت بأنه لا يمكن أن تقدم لنا مفهوماً، فهيهات أن نصل إلى مفهوم عن كائن أسمى، لأن التجربة لا تقدم البتة أكبر المعلولات الممكنة بأسرها بوصفه شاهداً على علته[1].

إذاً فالعلة الأولى ليست مفهوماً، الأمر الذي يؤكد أن عالم الشيء في ذاته عند كانت موضوع معرفي زائف، ومن ثم فإن كانت لم يُقيّد العقل لكي يفسح مجالاً للإيمان الديني، بل لكي يثبت أن أي موضوع إيماني لا يصل إلى مرتبة المفهوم المعرفي، ولذا فإنه وهم لا يقوم عليه دليل من الأدلة المتاحة لنا عبر عالم الظواهر، وهو لا يتعدّى كونه حاجةً إنسانيةً لملء الفراغ في العقل الإنساني، ملء فجوة التعين الشامل على حدّ تعبير كانت.. يقول:

«إذا كان من المسموح لنا فقط حتى لا نترك أي فراغ في عقلنا أن نملأ فجوة التعين الشامل هذه بمجرد فكرة عن الكمال الأسمى والضرورة الأصلية، فهذا يمكن التسليم به دون شك بوصفه مراعاةً لنا، ولا يمكن التسليم به مطلقاً باسم أي دليل حاسم»[2].

وفي نص آخر لكانت أكثر حسماً في بيان صدق تأويلنا لعلاقة العقل بالإيمان عند كانت، ولرفضه القاطع لأي نوع من أنواع اللاهوت الديني القائم على تجاوز عالم الظواهر، الأمر الذي يمثل اعترافاً ضمنياً بالوقوف عند حقل التجربة الممكنة.. في نصّ أكثر حسماً يقول كانت:

«إن كل استدلالاتنا التي تريد أن تقودنا خارج حقل التجربة الممكنة هي استدلالات مخادعة بدون أساس.. إن للعقل البشري ميلاً إلى تخطي هذه الحدود، وتعد الأفكار المفارقة طبيعةً ملازمةً بالنسبة إليه بقدر ملازمة طبيعة المقولات بالنسبة إلى الفهم، مع وجود خلاف واحد يتمثل في أن مقولات الفهم تؤدي إلى الحقيقة، أي تطابق مفاهيمها مع الشيء، بينما الأفكار المفارقة لا تولد إلا مظاهر خادعة Der Schein (في الحكم) لا مفر منه (أي يبدو الشيء على نحو مخالف لحقيقته) ولا يمكن لأعنف نقد أن يمنعه من خداعنا.. إن الأفكار المفارقة لو أُسيء فهم معناها

[1] - Ibid., p. 370.

[2] - Ibid.

واتُخذت بمثابة مفاهيم عن أشياء متحققة، فستصبح عندئذ مفارقةً في التطبيق، وبذلك بالذات تكون مخادعةً»[1].

هل يجوز بعد هذا أن نتحدث في فلسفة كانت عن عالم الأشياء في ذاتها، عالم الإيمان بوصفه مشتملاً على أشياء متحققة؟ وإذا كانت التحليلات والنصوص السالفة تنفي هذا، فهل يجوز أن نصدق أن كانت كان يقصد إلغاء المعرفة لإفساح المجال للإيمان الديني؟ ربما نصدق كانت في ذلك إذا كان مقصده إلغاء المعرفة لإفساح المجال للإيمان الأخلاقي لا للإيمان الديني.. وشتان بين الاثنين، كما سنوضح لاحقاً، حيث إنه رفض الثاني في الوقت الذي أفسح فيه المجال للأول. وكثير من نصوصه في ضوء المقصد العام لفلسفته تقف كشاهد على رفضه النقدي لعالم الإيمان الديني وعلى توجهه الظاهر نحو الأطروحة التي تكتفي بهذا العالم في نطاق الإبستيمولوجيا، وإن كانت أفسحت المجال لعالم آخر فهو عالم ميتافيزيقا الأخلاق، أو إيمان العقلي العملي المحض.

أدلة وجود الله

توجد أدلة متعددة على وجود الله، أشهرها ثلاثة أدلة، هي:

1- الدليل الأنطولوجي (الوجودي):

قال به القديس أنسلم، ويثبت وجود اللَّه عن طريق تحليل تصوره ككائن كامل. ويمكن التعبير عن الدليل الأنطولوجي بأكثر من صورة قياسية، فمثلاً يمكن وضعه في القياس الآتي:

- فكرة اللَّه (أو فكرة أكثر الكائنات كمالاً) هي فكرة عن شيء ينسب إليه عدد لا نهائي من الصفات التي تشتمل على الكمال المطلق.

- الوجود صفة تتحقق فيما له الكمال المطلق.

إذاً، لا بدّ أن يكون اللَّه موجوداً.

[1] - Ibid., p. 373.

ففكرة شيء له كل الكمالات الممكنة لكن ليس له وجود فعلي فكرة متناقضة، أي إنّه إذا كان لديّ فكرة عن كائن أسمى لكن ليس له وجود فعلي، فقد وقعت في تناقض، حيث يلزم أن يتحقق في الكائن الأسمى بوصفه أكثر الكائنات كمالاً صفة الوجود الفعلي، لأنها أحد أوجه الكمال.

فالدليل الوجودي ينطلق من فكرة الكمال المطلق. ومن المعروف أن ديكارت قد استدل على وجود الجوهر الإلهي باستخدام الدليل الوجودي انطلاقاً من فكرة الكمال المطلق، وهذا الاستدلال له عدة صور عند ديكارت:

أولها: لدي تصور عن الجوهر، لأنني بذاتي جوهر، لكن هذا لا يمكن أن يكون أساس تصوري للجوهر اللانهائي؛ لأنني متناه، ومن ثم فتصور الجوهر اللانهائي لا بدّ أن يكون ناشئاً عن جوهر لا نهائي موجود بالفعل. وبتعبير آخر لدى الإنسان فكرة الكمال، ولا يمكن أن يكون هو مصدرها لأنه كائن ناقص، لذا فإن مصدرها هو الكائن الكامل نفسه، ومن ثم فالله موجود[1].

وثانيها: إن تصور كائن كامل غير موجود ينطوي على تناقض لأن الوجود من سمات الكمال، فالقول بأن اللّه الكامل غير موجود تناقض مثل التفكير في جبل بلا وادٍ. إذاً فالله الكامل موجود[2].

وثالثها: لدي فكرة الكمال، ولو كنتُ علة وجودي لكنتُ قد خلقتُ نفسي كاملةً، لكنني كائن ناقص، ومن ثَمَّ فقد خلقني كائن آخر غيري، فهل هذا الكائن كامل أم ناقص، لو كان ناقصاً لما أعطاني فكرة الكمال، لأن السبب يحوي دائماً ماهية وجود أكثر مما يتضمّن الأثر، فلا يمكن للأقل أنطولوجياً، وهو الفكرة، أن يكون السبب لشيء أعلى مثل الجوهر الإلهي. وإذاً لا بدّ أن يكون سبب وجودي وهو الجوهر الإلهي موجوداً كاملاً. أو على الأقل لا بدّ «أن يكون في العلة من الحقيقة قدر ما في معلولها. وإذا صحّ هذا فمن حيث إني شيء يفكر وفي نفسي فكرة عن الله، كائنة ما كانت علة وجودي، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضاً شيء يفكر، وأنها

[1]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص 153.

[2] - Brain Davies, Philosophy of Religion: A Guide And Anthology, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 327.

مالكة لفكرة جميع الكمالات التي أنسبها إلى الله»[1].

وقد انتقد توما الأكويني، ومن بعده كانت، هذا الدليل، على أساس عدم مشروعية الانتقال من الفكر إلى الوجود.

2- الدليل الكوزمولوجي (الكوني):

الدليل الكوزمولوجي (أو دليل حدوث العالم كما يسميه ليبنتز). قال به أرسطو وليبنتز وغيرهما، ويجري التعبير عادةً عن هذا الدليل في شكل قياسي يتخذ الصورة الآتية:

- إذا وُجد شيء فينبغي أن يوجد أيضاً كائن ضروري ضرورةً مطلقة.

- والحال أني أنا نفسي أوجد على الأقل.

إذاً، يوجد كائن ضروري ضرورةً مطلقة[2].

ويستند هذا البرهان إلى القانون الطبيعي للسببية: لكل حادث سببه الذي إذا كان حادثاً بدوره يجب أن يكون له سبب، وذلك حتى تتوقف سلسلة الأسباب التي يتتابع بعضها وراء بعض عند سبب ضروري ضرورةً مطلقة، سبب بدونه لن تصل السلسلة إلى تمامها.

ومن صور هذا الدليل الدليلُ الذي استخدمه ليبنتز، فعن طريق الاستناد إلى مبدأ السبب الكافي، أي «مبدأ لا شيء يوجد بلا سبب»[3]، يصل ليبنتز إلى الموناد الأعظم «الله» الذي هو فوق كل المونادات، فمن الممتنع التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة المخلوقات، والأجسام تقبل القسمة في سلسلة لا متناهية، ولذا من اللازم أن يكون هناك سبب أو علة كافية خارج سلسلة الأشياء، وهذه العلة هي «الموناد الأعظم والموناد الوحيد غير المخلوق»[4].

وهذه العلة جوهر، ويلزم أن تكون علةً واحدةً؛ لأنه «لما كان هذا الجوهر سبباً كافياً لكل التغيرات أو التفاصيل، ولما كانت كل التغيرات أو التفاصيل ترتبط معاً في (كُلٍّ)، فيوجد إله واحد فقط، وهذا الإله كاف»[5].

---

[1] - ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص 160.

[2] - Kant, Critique of Pure Reason, Meikle John, p. 353.

[3] - John Theodore Merz, Leibniz, London: William Blackwood and Sons, 1945, p. 138.

[4] - Robert C. Solomon, Introducing Philosophy, p. 107.

[5] - ليبنتز، المونادولوجيا، ص 315.

ومن صور الدليل الكوزمولوجي دليل لوك الذي يعتمد على مبدأ السبب الكافي؛ فالدليل على وجود اللَّه أن الإنسان يعرف باليقين الحدسي[1] أن العدم لا يمكن أن يكون مصدر الوجود، وإذا كنا موجودين، وكل ما هو موجود له بداية، فلا بد أن يكون ثمة شيء أزلي هو الذي أنشأ هذه الموجودات، ويستحيل أن يكون هذا الشيء هو المادة؛ لأنها غير عاقلة ولا يوجد فيها جميع القُوَى الموجودة في المخلوقات، فلا يمكن أن ينشأ عنها موجودات عاقلة ومتمتعة بقوى عديدة مثلنا. وإذاً فلا بد أن تكون علة الموجودات عاقلةً ومتمتعةً بكل القوى؛ لأن ما يوجد في المعلولات لا بد أن يكون موجوداً في علتها، وهذه العلة كاملة ولها كل الصفات الإيجابية، لأنها هي مصدر كل ما في الموجودات من قوى وكل ما في الإنسان من علم ومعرفة[2].

من الواضح أن دليل لوك يعتمد على مبدأ السبب الكافي، وهو شكل من أشكال الدليل الكوزمولوجي. ومن الواضح كذلك أنه دليل يتجاوز حدود نظرية المعرفة التجريبية عند لوك؛ لأنه دليل استنباطي يتجاوز عالم الظواهر. ثم إن لوك يبدأ استدلاله بيقين حدسي وليس بيقين تجريبي؛ وفي هذا عدم اتساق مع نظرية المعرفة التجريبية، ووقوع في قلب المذهب الحدسي[3] الذي يرى أن المبادئ والحقائق الأولية[4] تُعرف مباشرة بالحدس.

3 الدليل الغائـي:

ويُعرف أيضاً بالدليل اللاهوتي الطبيعي. وقال به سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيون، ويحدد كانت اللحظات الرئيسية للبرهان على النحو الآتي:

1- يوجد في كل مكان في العالم علامات بارزة على تنظيم منفذ بحكمة كبيرة طبقاً لمقصد معين، ويوجد تنوع لا يوصف سواء من حيث مفهومه، أو من حيث الكم اللامحدود لما-صدقه.

2- ولكن هذا التنظيم الغائي غريب كُليّاً عن أشياء العالم، ولا ينتهي إلا بشكل عرضي، أي إنّ طبيعة الأشياء المتنوعة لم يكن يمكنها بمساعدة هذا القدر من

[1] - Intuitive Certainty.

[2] - John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, p. 373.

[3] - Intuitionism.

[4] - Primary Truths And Principles.

الوسائل المجتمعة أن تتفق تلقائياً مع مقاصد متعينة لو لم تكن تلك الوسائل قد اختيرت عن قصد وخصصت لهذه الغاية بمبدأ رتب الأشياء متخذاً من بعض الأفكار أساساً لعمله.

3- يوجد إذاً علة (أو أكثر) سامية وحكيمة لا بدّ أنها علة العالم ليس بوصفها طبيعيةً كلية القدر وعشوائيةً بواسطة خصوبتها، بل بوصفها عقلاً فعالاً بواسطة الحرية.

4- وتستنتج وحدة هذه العلة من وحدة العلاقة المتبادلة بين أجزاء العالم المنظور إليها بوصفها قطعاً من عمل فني، ونستنتجها على وجه اليقين في الحد الذي تبلغه ملاحظتنا، وعلى وجه الاحتمال فيما وراء ذلك طبقاً لمبادئ قياس النظير[1][2].

ولا يؤدي هذا البرهان من وجهة نظر كانت إلا إلى أن اللَّه هو مهندس العالم، لا خالق العالم، لأنه يعتمد على قياس النظير، وهذا القياس يؤدي إلى أن اللَّه هو مهندس العالم لا خالقه، حيث إنه يعتمد على التماثل بين اللَّه والعالم من ناحية والإنسان الصانع من جهة أخرى. والقياس هنا باطل لأنه يفترض المعرفة بطبيعة الموجود الكامل أو الله، بينما هذا ليس ممكناً. ولا يريد كانت أن يصدق أنه يمكن لأي امرئ أن يدعي أنه يدرك العلاقة بين كم العالم الذي يشاهده (من حيث المفهوم والمصداق) والقدرة الكلية، وبين نظام العالم والحكمة الأسمى، وبين وحدة العالم ووحدانية خالقه المطلقة. ومن ثم فإنه يعتقد أنه لا يمكن للاهوت الطبيعي أن يعطي أي مفهوم متعين عن العلة الأسمى للعالم، ولذا فإنه لا يكفي لكي يقدم مبدأً للإلهيات التي تشكل أساس الدين.

وإذا أريد لهذا البرهان أن يكون منطقياً مع نفسه، فإن معرفة العالم لا تؤدي إلا إلى أن اللَّه هو مهندس ومرتب العالم فحسب. أما إثبات أنه علّة خلق العالم من عدم، وأنه يحوز كل الكمالات، فهذا ما ليس في مقدور هذا البرهان إثباته إذا ظل يعتمد على الطرائق التجريبية، ويهيب بالبرهان الكوسمولوجي الذي يثبت وجود اللَّه كعلة واجبة ضرورةً من حدوث العالم.

---

[1] - Analogie.

[2] - Kant, Critique of Pure Reason, Meikle John, p. 364.

الإلحاد بعشرة وجوه

ينصرف ذهن القارئ العام إلى أن الإلحاد[1] هو إنكار وجود الله، وفي الواقع ما هذا المعنى إلا وجه واحدٍ من بين عشرةٍ أوجه على الأقل للإلحاد؛ فالإلحاد مصطلح متعدد الدلالات؛ وأكثر دلالاته انتشاراً واستخداماً هي إنكار وجود الله؛ ولكن له دلالات أخرى، من أهمها:

1- السلوك والتصرف في الحياة كما لو كان اللَّه غير موجود مع الإيمان نظرياً بوجود الله، وهذا هو الإلحاد العملي.

2- عدم الاهتمام بوجود اللَّه أو عدم وجوده.

3- إنكار النبوات.

4- نسبة التحكم في بعض الظواهر الكونية إلى غير اللَّه الأحد، أو الشرك **(ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم)** (الحج: 25).

5- وصف اللَّه بما يتنزه عنه من صفات وأفعال، أو تأويل أسمائه على ما لا يليق به **(ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه)** (الأعراف: 180).

6- الاعتقاد في الإنسان كوعي ووجود مبدع دون الإيمان بموجود مفارق.

7- إنكار العناية الإلهية مع التسليم بوجود الله.

8- الاعتقاد في أن إنساناً ما له طابع إلهي أو من أصل إلهي.

9- تحريف تفسير آيات القرآن أو الطعن في صحتها **(إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا)** (فصلت: 40).

وسوف نستخدم مصطلح الإلحاد بكل هذه الدلالات، مع التركز بشكل أكبر على الدلالة الأكثر استخداماً، وهي إنكار وجود الله، جرياً على الاستخدام الشائع في عصرنا في مختلف القواميس والمعاجم والموسوعات. وفي بعض الأحيان سوف نلقي الضوء على الممثلين للإلحاد بالمعاني الأخرى. ومن المعروف أن المنكرين

[1] - Atheism.

لوجود اللَّه يرفضون كل قضايا ما بعد الطبيعة الأخرى، مثل: الروح، الملائكة، النبوات، إلخ، ويرفضون الاعتراف بالعلل الأولى للطبيعة؛ لأنها أمر يجاوز الإحساسات والمشاهدات. لكن هناك من ينكرون النبوات وفي الوقت نفسه يؤمنون بوجود إله، وهم يعتبرون ملحدين حسب الاستخدام الذائع في التراث العربي للكلمة.

فمن الملاحظ عدم وجود تطابق دقيق بين المعنى الغربي والمعنى العربي للكلمة، فالمعنى الحرفي للكلمة في الغرب: نفي وجود الله؛ أما المعنى الحرفي للكلمة في العربية فهو: مالَ وانحرف عن...، وفي الفكر الغربي لا تطلق الكلمة على إنكار النبوات، بينما في الفكر العربي الإسلامي يعتبر منكر النبوات ملحداً.

تاريخية الإلحاد

نشأ الإلحاد منذ وقت مبكر في مختلف الحضارات القديمة، لكنه أخذ في التبلور كاتجاه فلسفي مع مطلع الفلسفة اليونانية. ومن ثَم ترجع الجذور الإلحاد الفلسفية تاريخياً إلى الفلسفة اليونانية التي بدأت في القرن السادس قبل ميلاد المسيح، حيث اعتنق نفر من الفلاسفة اليونان الإلحاد، نتيجة البيئة التي نشأوا فيها، وهي كانت بيئةً مليئةً بالأديان الوثنية الشعبية، وكانت حافلةً بالشرك والمادية والخرافة، والتصورات اللامعقولة عن الألوهية؛ مما أوجد رد فعل عكسياً وهو الإلحاد. فضلاً عن طريقة التفكير المادية في الوجود، خصوصاً عند المدرسة الأيونية التي فسرت الوجود تفسيراً طبيعياً مادياً.

وفي العصر الهيلينستي[1] (يقع بين وفاة الإسكندر المقدوني عام 323 ق.م. وسقوط الإسكندرية علي أيدي الرومان في عام 30 ق.م.) ظهر ملحدون آخرون مثل أبيقور (Epicurus 341- 270 ق.م).

وفي الحضارة الإسلامية استُخدِم وصف الإلحاد على كل من أنكر النبوة، حتى لو لم ينكر وجود اللَّه تعالى، مثل ابن الراوندي، ومحمد بن زكريا الرازي.

وفي الفلسفة الحديثة، خاصةً في القرن الثامن عشر، ظهر هيوم[2] الذي أنكر

[1] - Hellenistic.

[2] - Hume.

المرتكزات التي يقوم عليها أي دين، مثل وجود اللَّه تعالى والنبوة وخلود الروح.

وفي القرن التاسع عشر ذهب أوجست كونت[1] إلى أن العلم قد تجاوز الدين، حسب ما يعرف باسم «قانون المراحل الثلاث».

ومن ثم انتهى دور الدين عند كونت[2]. وهو الأمر الذي ظهر أثره بوضوح عند رينان[3] في رفضه للأديان.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعلن نيتشه[4] موت الإله، فليس الإله غير موجود فقط، بل إنه مات. ولُقِّب نيتشه بعدو المسيح[5]؟

وقد سار الإلحاد في اتجاه المذهب المادي المنكر لوجود اللَّه تعالى، مثلما هي الحال عند جاسندي، ولامتري ودولباخ، وهيكل، وماركس Marx، وإنجلز، ولينين. كما سار في اتجاه المذهب الإنساني المطلق، مثلما هي الحال عند فويرباخ، وباور. وسار في اتجاه «لا أدري» عند سبنسر، وهكسلي، وداروين.

وفي القرن العشرين اتخذ الإلحاد بعداً نفسياً عند مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد. وظهر شكل جديد من أشكال الإلحاد هو عدم الاهتمام بما إذا كان اللَّه موجوداً أو غير موجود، وظهر هذا الشكل عند كروتشه (1866 - 1952) وهيدجر (1889 - 1976).

وفي العالم العربي والإسلامي في القرن العشرين ظهرت مجموعة من الملحدين، وهناك العديد من بقايا الشيوعيين العرب الآن الذين يتخذون موقفاً إلحادياً غير صريح.

معتقدات الإلحاد وأشهر كتبها

يرى الملحدون من الماديين أن جوهر العالم مادي، وأن حقيقة الوجود أو الكون أو العالم هي المادة؛ فالمادة هي الأصل الأول الذي يشكل وجود الكون،

[1] - Auguste Conte 1798 – 1875.

[2] - Simon Blackburn, Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 72.

[3] - Renen.

[4] - Nietzsche 1844 -1900.

[5] - Henry D. Aiken, The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers, p.206.

ولا يوجد فيه روح ولا أي شيء إلا ما هو مادي. والمادية ترى أن المادة هي منبع المعارف والوعي والعقل[1]، ولا تؤمن بالله، ولا بالنفس، ولا بالنبوة، ولا باليوم الآخر؛ فالحياة الدنيا هي الحياة الوحيدة الحقيقية. وبشكل عام لا تؤمن المادية بأي عقيدة غيبية أو دينية.

ويرفض الملحدون الأدلة الثلاثة التقليدية على وجود الله، وهي: الدليل الوجودي، والدليل الكوني، والدليل الغائي[2]. ويقدمون حججاً مضادةً. وهي في مجملها لا تخرج عن الانتقادات التي قدمها هيوم.

ومن أهم الأعمال التي تتجلى فيها النزعة الإلحادية كتاب «الإنسان الآلي» للفيلسوف لاميتري (1709 - 1751م) أحد أركان المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، الذي أكد فيه مادية الإنسان وأنه مجرد آلة بدون روح. وكتاب «نظام الطبيعة» أيضاً للفيلسوف هولباخ (1723 - 1789م) الذي أنكر فيه الروح والآخرة، وقال إن عدم وجود حياة أخرى يحرر الإنسان من سلطة القساوسة والكنيسة[3].

ومن أهم الأعمال التي تتجلى فيها النزعة الإلحادية أيضاً كتب هيوم، مثل «محاورات في الدين الطبيعي» و«التاريخ الطبيعي للدين».

ومن الأعمال الرئيسية المعبرة عن النزعة الإلحادية في بعض معانيها، مؤلفات نيتشه، مثل «هكذا تكلم زرادشت» و«إرادة القوة» و«غروب الأصنام» و«أصل الأخلاق»، وقد طالب في أعماله بجرأة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق[4]. وانتقد التربية الروحية التي دعت إليها المسيحية واعتبرها قائمةً على أخلاق العبيد، أخلاق العجز والحقد الدفين، ومن ثم لُقب بعدو المسيح. ودعا إلى أخلاق السادة القائمة على إرادة القوة، ومحو الضعف والضعفاء، والقضاء على أخلاقهم أخلاق العبيد. واعتبر أن مقياس القيم هو إرادة القوة وليس اللذة أو المنفعة،

---

[1] - Simon Blackburn, Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 233.

[2] - لمزيد من التفاصيل انظر: د.محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، دار نهضة مصر، 2006. ود.محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص 29.

[3] - جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص 144-145.

[4] - د.توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص 230.

وكان هذا امتداداً لرأيه المنكر لوجود الروح الفردي وخلوده، لكنه من جهة أخرى قال بنظرية «العود الأبدي» التي تقول بالعودة من جديد، ثم الفناء والعودة إلى ما لا نهاية في هذا العالم لا في عالم آخر.

كما يعد كتاب «الوجود والعدم» ورواية «الغثيان» وكتاب «الوجودية مذهب إنساني» لجان بول سارتر من أكثر الكتب تعبيراً عن الإلحاد في القرن العشرين[1].

ثغرات في جدار الإلحاد

يدل استعراض تاريخ الفلسفة على أن عدد الفلاسفة المؤمنين، بصرف النظر عن اختلاف مضمون الإيمان من فيلسوف إلى آخر، يفوق بمراحل عدد الفلاسفة الملحدين مجتمعين على الرغم من تنوع مشاربهم.

وتيار الإلحاد غير منظم، فقلوبهم شتّى، وعقولهم متباينة، وأسس الإلحاد تضعف يوماً بعد يوم، بسبب الفشل النظري في مواكبة التطور الحادث في العلم وفلسفة العلوم.

ولا تزال الضربات النقدية المتتالية توجّه إلى الإلحاد من مختلف التيارات الفلسفية والدينية. وقد عجزت حركات الإلحاد بمختلف تياراتها عن تقديم بديل للدين، ونظرت للإنسان نظرةً ضيقة الأفق، ولم تستطع تبيُّن الحاجات الروحية في الإنسان، ولم تقدم أيّ حلّ للمسائل الفلسفية الكبرى التي تشغل الإنسان.

إن حركات الإلحاد تقصر مجال المعرفة على المادة، وتعجز عن تفسير قضايا جوهرية من قبيل: أصل العالم، ووجود الله، وحرية الإرادة، وخلود الروح. وهذا ما يقدمه الدين. ولقد أخطأ الماديون الملاحدة عندما اعتبروا أن المادة هي الحقيقة القصوى، فالعلم نفسه يقوم على مفاهيم غير مادية، مثل مفهوم اللامتناهي في الرياضيات.

وقد أنكر الملحدون وجود اللّه لأنهم لا يستطيعون أن يستدلّوا عليه حسّياً ولا يستطيعون مشاهدته أو لمسه! فلا يمكن عندهم التحقق منه بالحواس ولا تحديده بالتجربة؛ ولذا فهم لا يؤمنون به.

---

[1] - د. محمد عثمان الخشت، مفهوم الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة، مجلة المعرفة، السعودية، العدد 126، رمضان 1426هـ.

ولكن من وجهة نظرنا فإنّ وجود اللَّه تعالى يُستدلّ عليه بالعقل، فضلاً عن الاستدلال عليه بشكل تجريبي غير مباشر عن طريق الآثار الحسية له، وهذا ما أدركه أحد الأعراب البسطاء ولم يدركه الماديون ولا الوضعيون التقليديون ولا الوضعيون الجدد، فقد قال أعرابي - وقد سئل: ما الدليل على وجود الربّ تعالى؟ - فقال: «يا سبحان اللَّه! إنّ البعر ليَدلّ على البعير، وإنّ أثر الأقدام لتدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدلّ ذلك على وجود اللطيف الخبير»[1]. وعن أبي حنيفة أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود الباري تعالى فقال لهم: دعوني فإني مفكّر في أمر قد أخبرت عنه، ذكروا لي أن سفينة في البحر، فيها أنواع من المتاجر، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها، وهي مع ذلك تذهب وتجيء، وتسير بنفسها، وتخترق الأمواج العظام حتى تتخلّص منها، وتسير حيث شاءت بنفسها لا يسوقها أحد. فقالوا: هذا شيء لا يقوله عاقل. فقال: هذه الموجودات بما فيها من العالم العلوي والسفلي، وما اشتملت عليه من الأشياء المحكمة، أليس لها صانع؟! فبهت القوم ورجعوا إلى الحقّ وأسلموا على يديه[2].

ومهما كان عدد الملحدين كبيراً حسب آخر الإحصائيات، فإن مجموع الملحدين صغير بالقياس إلى مجموع سكان العالم المؤمنين. فيبلغ عدد الملحدين في العالم من المنكرين لوجود اللَّه[3]، وغير المؤمنين بالدين[4]، واللاأدريين[5]، حوالى 850 مليوناً وفقاً لأحدث الإحصائيات. وتبلغ نسبتهم بالقياس إلى مجموع سكان العالم 14%.

ولا نريد أن نستطرد هنا أكثر من ذلك في بيان تهافت الإلحاد، فهذا الكتاب كلّه هو برهنة عقلية على الإيمان في مواجهة الإلحاد بكلّ أشكاله ووجوهه.

[1] - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، 1401هـ، ج 1، ص 59.

[2] - المرجع السابق، الموضع نفسه.

[3] - Atheist.

[4] - Nonreligious.

[5] - Agnostic.

المصادر:

1. Brain Davies, Philosophy of Religion: A Guide And Anthology. Oxford: Oxford University Press, 2000.
2. Henry D. Aiken, The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers.
3. John Locke, An Essay Concerning Human Understanding.
4. John Theodore Merz, Leibniz. London: William Blackwood and Sons,. 1945
5. Kant, Critique of Pure Reason, Meikle John.
6. Robert C. Solomon, Introducing Philosophy.
7. Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1996.
8. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، 1401هـ.
9. جاك شورون، الموت في الفكر الغربي.
10. د. محمد عثمان الخشت، مفهوم الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة، مجلة المعرفة، السعودية، العدد 126، رمضان 1426هـ.
11. د.توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق.
12. د.محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم.
13. د.محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، دار نهضة مصر، 2006.
14. ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى.
15. ليبنتز، المونادولوجيا.

النقد الغربي للإلحاد

عن هشاشة المفهوم وأوهام التطبيق

عماد الدين إبراهيم عبد الرازق[1]

ليست ظاهرة الإلحاد بجديدة على المجتمعات الإنسانية ولا هي بغريبة عنها، إنها ظاهرة قديمة تنمو وتتطور، ثم تخفت لتنتهي أخيراً إلى الذبول والفناء. ولقد بات نقد الفكر الإلحادي بوجه عام، والمعاصر فيه بوجه خاص ضرورةً ملحةً، ليس لأنه امتلك مناهج ومعطيات علمية جديدةً زادته قوةً وتأثيراً وحسب، وإنما لأنه يحظى بالتوجيه والتمويل من دول وجامعات لمحاربة الإيمان وأهله أيضاً.

هذا البحث يلقي الضوء على ظاهرة الإلحاد في الغرب في أطوارها القديمة والمعاصرة، كما يبيِّن المسارات التي سلكتها العملية النقدية للإلحاد من جانب فلاسفة ومفكرين أثروا أزمنة الحداثة بمنجزاتهم، وأسهموا في نقاش لا تزال مفاعيله ساريةً إلى يومنا هذا.

المحرر

لو تساءلنا عن أهم لحظة تاريخية ظهر ونما فيها الإلحاد في الفكر الغربي، فسيكون القرن الثامن عشر هو العلامة الفارقة في تاريخ الإلحاد الغربي. فقد شهد هذا القرن حملةً فكريةً شاملةً مناهضةً للدين طغت على الثقافة الغربية. ويجب أن نؤكد حقيقة أن ظهور الفكر الإلحادي المناهض للدين تزامن مع انحسار الفلسفة

[1] - المصدر: الاستغراب، العدد 7، السنة الثالثة - ربيع 2017 م / 1438 هـ.
باحث وأستاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة بني سويف ـ جمهورية مصر العربية.

وانحطاطها. لقد كانت حقبة سقراط وأفلاطون وأرسطو حقبة إيمان واعتقاد، أياً كان هذا الإيمان والاعتقاد. وفي حقبة أبيقور سادت الأسئلة الإلحادية الشهيرة المرتكزة على إشكالية وجود الشر في العالم. أما القرن السابع عشر فهو قرنٌ عملاق في غزارة إنتاجه الفلسفي، في هذا القرن ظهر فلاسفة أثروا الحياة الفكرية في أوروبا مثل ديكارت، مالبرانش، اسبينوزا، وغيرهم، وهم فلاسفة مؤمنون معتقدون، حتى اسبينوزا الذي كان حلولياً، فإن نزوعه الفكري يتسم بنزوع اعتقادي ديني عميق.

وإذا كانت الحركات الإلحادية قديمةً قدم البشرية ذاتها، فإننا نشير إلى أن أول هذه الحركات والبذور الإلحادية المسجلة تاريخياً كانت في الهند تقريباً في عام 1000 قبل الميلاد، حيث كانت أول علامات الشك في النص المكتوب Rig-Veda ومن يعلم عن يقين؟ وبعد ما يقرب من 500 عام قبل الميلاد حاول بوذا أن ينقل الفكر من التركيز في الآلهة إلى التركيز في معاناة الإنسان. وفي الفلسفة اليونانية ظهرت النزعة المادية، وصار مبدأ الذرات كعنصر واحد عند ديمقريطس وألغي وجود الإله الوثني. وبحلول القرن الرابع قبل الميلاد ظهر أبيقور الذي يعد بحق أول ملحد في التاريخ بسؤاله عن وجود الشر في العالم.

وفي العصور الوسطى كانت بداية الحملة على الإيمان حيث بدأ الرفض لفكرة الإله صاحب الوحي الذي خلق البشر. وكان وليم الأوكامي أول من دعا صراحةً إلى إنكار إمكانية وجود إله. ثم أصبحت فلسفات العقلانية والطبيعانية والتجريبية التي ظهرت في عصر النهضة هي الأساس النظري الذي تم عليه بناء الفكر الفلسفي الإلحادي.

أما في عصر التنوير فقد كانت السمة السائدة في هذا العصر هي النقد الحاد للدين. أما في الفلسفة المعاصرة فقد ظهر تيار الإلحاد الجديد والذي توَّج العلم على عرش الكون والإنسان. ولقد ارتبطت نشأة الإلحاد المعاصر ارتباطاً وثيقاً بظهور الفكر المادي. حتى يمكن القول من دون مبالغة أن الإلحاد هو الابن الشرعي لهذا الفكر. ولقد انطلق الإلحاد الجديد في معارضته للدين من رفض الكثير من المناهج المسيحية التي تتعارض مع المنطق والعلم الحديث. وسوف نوضح هذا لاحقاً من

خلال الإشارة إلى أنه على الرغم من تبني بعض العلماء والفلاسفة في الغرب الإلحاد وإنكار وجود إله، إلا أن ما هو ملاحظ من نقد جدّي لفكرة الإلحاد في الغرب من جانب فلاسفة وعلماء كثيرين، يفصح عن حقيقة أن الإلحاد ابن غير شرعي للغرب، ونغمة نشاز في منظومة الفكر الغربي.

ماهية الإلحاد وهويته

1 - الإلحاد لغوياً: في لسان العرب، الإلحاد يتأتى تارةً من قولهم ألحد يلحد إلحاداً، وتارةً من فعل ثلاثي لحد يلحد لحداً. وهو مأخوذ من مادة لحد التي تدل على ميل عن الاستقامة، ويقال: أَلْحَدَ الرجل إذا مال عن طريق الحق[1].

والإلحاد هو المَيْل والعدول عن الشيء، والانحراف عن الوسط العدل. وكذلك هو الجدال والمراء، يقال لحد في الدين لحداً وألحد إلحاداً لمن مال وعدل. فهو موضوع للميل عن الوسط.

2 - المعنى الاصطلاحي: الإلحاد بمعناه الواسع هو رفض الاعتقاد أو الإيمان بوجود الإله، أما المعنى في الضيق يعتبر الإلحاد موقفاً مؤدَّاه أنه لا توجد آلهة[2].

إذاً، الإلحاد[3] هو مصطلح مفترض من قبل جماعات تنكر وجود اللَّه وتعطي الدور الأول للعلم، ويتركّز هذا المصطلح على فكرة واحدة أساسية وجوهرية هي إنكار وجود اللَّه بزعم عدم توافر الأدلة المادية، مثل الحواس الخمسة وغيرها[4].

3 - الجذور الإلحادية في البيئة الغربية: السؤال الذي يطرح نفسه هنا بقوة، متى بدأ الإلحاد في الغرب.. وكيف انتشرت البذور الإلحادية في التربة الغربية؟

الإجابة عن هذا السؤال ستكون متضادةً بين اثنين من الآراء، أولها يعود بالإلحاد إلى فجر الحضارة الغربية نفسها، أي إلى القرن الخامس قبل الميلاد حيث يربط جيمس

---

[1] - ابن منظور: لسان العرب، مجموعة من المحققين، مطبعة صادر، ج 3، ص 389. وأيضا انظر المعجم الوسيط، مادة لحد، ج 2، ص 817.

[2] - رأفت شوقي: الإلحاد نشأته وتطوره، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ص 35.

[3] - Atheism.

[4] - حلمي القمص يعقوب: رحلة إلى قلب الإلحاد، كنيسة القديس مار مرقص، ج 1، الإسكندرية، ص15.

ثروير[1] في كتابه الإلحاد الغربي[2] بين الإلحاد والطبيعانية. فالإلحاد كرفض للأطروحات الميتافيزيقية مقابل التفسيرات العلمية المادية استهلَّه فعلياً فلاسفة عصر ما قبل سقراط أمثال طاليس، أناكسمندر، أناكسمنيس، وجميعهم من الأيونين الذين قالوا بأن الطبيعة يمكن أن تدرك بما هي عليه بناءً على الفهم الإنساني لها، وليس من داعٍ لإسقاط تصورات من خارج الطبيعة أو فوقها لاستيعاب كيف تعمل هذه الطريقة حولنا.ومن جهة أخرى فإذا جرى ربط الإلحاد بالعقلانية فسيعود ظهور الإلحاد إلى فترة متشابهة حيث دُحِضت الخرافات الميتافيزيقية وبرز تفضيل ما هو أكثر عقلانيةً من تفسيرات.

أما الإجابة عن سؤال زمن ولادة الإلحاد فإنها تتعارض مع الإجابة الأولى وتعتمد على فرضية أن الإلحاد كفكرة متكاملة المعالم لم تُطرح على الملأ إلا في القرن الثامن عشر، وهو ما سماه دافيد بيرمان الإلحاد العلني[3]. ولذا فإنّ مثل هذا النوع من الإلحاد ظهر في كتاب نظام الطبيعة لكاتبه بارون دى هولباخ المنشور عام 1770. ويشير ثروير في كتابه الإلحاد الغربي إلى أن هولباخ هو أول من طرح الإلحاد علناً جهاراً كمصطلح له تعريف واضح في الفكر الغربي[4].

واستناداً إلى كتاب الباحثة الأميركية كارين أرمسترونج فإن تاريخ الخالق الأعظم يشير تحديداً إلى ظهور الإلحاد بقوة منذ نهايات القرن السابع عشر وبدايات التاسع عشر. ومع التطور العلمي والتكنولوجي الذي شهده الغرب بدأت بوادر تيارات أعلنت استقلالها عن فكرة وجود إله للكون. وهذا على وجه التعيين هو عصر ماركس وداروِن وفرويد ونيتشه، وهم الفلاسفة والعلماء الذين بدأوا تحليل الظواهر العلمية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية بطريقة لم يكن لفكرة الخالق الأعظم أي دور فيها[5].

4 - مسوغات نشأة الإلحاد في الغرب: لقد تضافرت وتكاملت عدة عوامل لانتشار ونشأة الإلحاد في الغرب نذكر منها:

---

[1] - James Thrower.

[2] - Western Atheism.

[3] - Avowed Atheism.

[4] - The Encyclopedia, Atheism and Agnosticism: smart, 2013, p. 175.

[5]- عبد اللَّه بن صالح العجيري: ميلشيا الإلحاد (مدخل جديد لفهم الإلحاد الجديد)، دار تكوين، ط 2، 2014، ص 67.

أولاً: الكنيسة الأوروبية: لقد كانت الكنيسة الأوروبية سبباً مباشراً وغير مباشر في نشر الإلحاد بوجود الله، وذلك لأن القائمين على هذه الكنيسة من الرهبان والقساوسة أدخلوا في دينهم كما يقرر المؤرخون الكثير من الخرافات، وجعلوها عقائد دينية. وعندما بدأ عصر النهضة الأوروبية واكتشف بعض العلماء حقائق جديدةً عن الأرض والكون، هبّ الرهبان ورجال الكنيسة ينكرون ذلك ويتهمون من يعتقد بالحقائق الجديدة ويصدق بها بالكفر والزندقة، فاندفع الناس نحو الإيمان بالعلم المادي وأرادوا التخلص إلى غير رجعة من السلطان الكهنوتي والقهر الزمني الذي مارسته الكنيسة، فكان الرفض الكامل لكل المعتقدات الدينية هو النتيجة الطبيعية.

ثانياً: مظاهر العالم الرأسمالي: ما كادت أوروبا تتخلص جزئياً من سلطان الكنيسة وتكتشف قوة البخار والآلة، حتى تحول الناس من الزراعة إلى الصناعة، وهرع الإقطاع إلى التصنيع فامتلكوا المصانع الكبيرة، وحازوا الثروات الضخمة، واستغلوا العمال استغلالاً فاحشاً وانتشرت المظالم الهائلة، شكّلت مساندة السلطات الكنسية لتلك الممارسات عاملاً أساسياً انتشار الإلحاد.

ثالثاً: ظهور المذاهب الاقتصادية الإلحادية: كان لظهور المذاهب الاقتصادية الإلحادية خاصةً الشيوعية أثر في نمو الظاهرة الإلحادية. وعلى الرغم من أن المذهب الشيوعي ينطلق من مبدأ الصراع الطبقي في مواجهة المظالم الرأسمالية، إلا أن القائمين على هذا المذهب أضفوا عليه صبغةً أيديولوجية، فزعموا أن الحياة التي يعيشها الناس هي محض حياة فقط، ولا ثمة روح ولا بعث ولا إله.

رابعاً: اقتران الإلحاد بالقوة المادية: لم تتقدم الشعوب الأوروبية وتمتلك القوة المادية إلا بعد الثورة على سلطة الكنيسة. وإن دولة كروسيا مثلاً لم تصبح دولةً عظمى إلا بعد أن أعلنت إلحادها. وقد ساد وعي عام قوامه أن الدول التي ما زالت تتمسك بالدين هي دول متخلفة وأن الإلحاد هو سبب للقوة والعلم[1].

خامساً: تيار الإلحاد الجديد ومنطلقاته: يتردد بين الملاحدة الجدد أن كل تقدم

[1] - عمرو شريف: خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، القاهرة، 2014، ص 45.

علمي يسحب من رصيد الألوهية، ومن ثم يدق مسماراً جديداً في نعشها. يجسد بيتر أتكنز هذا الرأي بقوله إن على البشرية أن تقبل أن العلم قد قضى على أي مبرر للاعتقاد بوجود غاية من الموجودات. ويذهب زعيم الملاحدة الجدد تشارلز دوكنز إلى القول بأن الإيمان بالإله ينبغي أن يزول، ويشير إلى أننا إذا كنا نعتبر أن مرض الإيدز ومرض جنون البقر من الأخطار التي تهدد البشرية، فالإيمان بإله هو أحد أكبر الشرور في العالم، بل يفوق الجدري الذي جرى القضاء عليه. وبناء على ذلك فالإيمان هو رذيلة كل دين، فهو يمثل اعتقاداً لا يقف وراءه دليل[1].

كذلك يدعي هؤلاء الملاحدة الجدد أن الإيمان هو اصطلاح ديني، ويعرِّفونه بأنه التصديق من دون برهان، ومن هاتين المغالطتين يمضون في ترهات القول في خطر أكبر، إذ يعتبرون أن كلاً من الإلحاد والعلم لا يشتملان على إيمان، بينما الحقيقة أن العلم لا يخلو من إيمان. وإن ادعاء دوكنز أن العلم لا إيمان فيه خطأ من جانبه، فكل العلماء في ممارستهم للعلم ينطلقون من إيمانهم بأن الكون منطقي وقابل للتأويل، كما يؤمنون بأن أحكام العقل صحيحةً، وينبغي الانقياد لما يقدم من براهين وأدلة، وبذلك فالإيمان يقع في قلب العلم[2].

قد يكون من أهم نظريات الملاحدة الجدد التي ينطلقون منها في رفضهم لوجود الإله هي قضية مبدأ الصدفة، إذ ينكرون وجود إله خالق حكيم للكون، وأن الوجود والكون وجدا عن طريق مبدأ الصدفة والعشوائية. لذا فإنهم يركزون في أسئلة معروفة من مثل: كيف حدث الكون بالصدفة وكيف ابتدأت الحياة بالصدفة؟ دوكنز مثلاً يتحدث عن مبدأ الحياة والوعي ويقيم ذلك من مبدأ الصدفة[3].

يرفض الملاحدة الجدد القول بأسس فطرية للحضور الإلهي والديني والأخلاقي. ويعتبرون ظهور متتالية «الألوهية الدين الأخلاق» أحد أبرز نتائج نظرية التطور الدارويني أثناء صراع الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة والشرور والآلام. كأن لم يكف

[1] - المرجع السابق: ص 75.

[2] - عبد الرحمن حنبكة: صراع مع الملاحدة حتى العظم، دار القلم، دمشق، ط 5، ص 168.

[3] - المرجع السابق، ص 170.

هؤلاء الملاحدة عدم الإقرار بوجود اللّه تعالى حتى أخذوا يوجهون قذائفهم ضد الآلهة، لا في القضايا العلمية وحسب، بل على المستوى الأخلاقي أيضاً. فالملاحدة الجدد يصرحون بأنّ الكتب المقدسة تطرح مفاهيم أخلاقية متدينة، ويؤكدون أن البشرية ستكون أحسن حالاً بدون هذه المفاهيم[1].

من هنا يتبين أن الإلحاد الجديد يمتاز بنزعة علمية متطرفة، حيث يلاحظ أن العلم قادرٌ على اكتشاف كل الحقائق، وأنه ينفي أي حقيقة متجاوزة للعالم المادي. هاريس مثلاً يرى أن الإرادة الحرة فكرة متناقضة، وأن العلم اكتشف أن ليس الإنسان إلا دمية بيوكيميائية. وعلى الخط نفسه يرى دانيت أن الثقافة ليست سوى منتجات مناظرة للجينات معتمداً في ذلك على أفكار دوكنز عن الجين الأناني ذي الأثر السلوكي[2].

سادساً: الإلحاد ابن غير شرعي للغرب: ثمة قول بليغ عن الإلحاد يلخص واقع أنه كان منبوذاً ومرفوضاً شكّلا وموضوعاً في الغرب. هذا ما يقوله ألفن بلانتنجا بأن من المفارقات المؤلمة أن بعض رجال الدين في نهاية العصور الوسطى وقفوا في وجه العلم لأنه يهدد إيمانهم بالله، وفي القرن العشرين يقاوم البعض ما توصل إليه العلم لأنه يمهد للإيمان بالإله. ويجب أن نشير إلى حقيقة هامة وهي أنه برغم وجود تيار في الغرب يتبني الإلحاد من منطلق الانتصار للعلم على حساب الدين، إلا أن الإلحاد كان بوجه عام نغمة نشاز ولحن غير متّسق مع الخلفيات الدينية المؤمنة في الغرب.

وإذا كان من أهم منطلقات الإلحاد في الغرب الانتصار للعلم على حساب الدين، وعدم الاعتراف بوجود إله للكون، ونشأة الكون صدفةً، وكذلك قضية وجود الشر في العالم وكيف يوجد هذا الشر مع وجود إله خير. فقد تصدي فلاسفة وعلماء لتفنيد مثل هذه القضايا وبينوا أنها واهية ولا أساس لها من الصحة، نذكر من هولاء الفلاسفة على سبيل المثال لا الحصر:

1 - جون لوك: لقد انتقد لوك الإلحاد وأفكاره من خلال رسالته في التسامح. يرى لوك أن الملحد غير مقبول في المجتمع المدني، وأنه لا يمكن التسامح مطلقاً

[1] - رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997، ص 17.

[2] - عمرو شريف: خرافة الإلحاد، ص 316.

مع الذين ينكرون وجود الله، فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد. فإنكار اللَّه حتى لو كان بالفكر فقط فإنه يفكك جميع الأشياء. لذا دعا لوك في رسالته عن التسامح إلى القضاء على بنية التفكير الإلحادي المطلق، وروح التعصب الديني المغلق، وإقامة الدين على العقل وبناء منظومة حقوق تؤسس لمفهوم التسامح، وتعتمد على مبدأ فصل المهام بين دور الكنيسة والدولة ومبدأ المساواة في الحقوق بين جميع الطوائف الدينية. وغرضه من ذلك أن خلاص النفوس هو من شان الله[1].

2 - **فولتير:** بدايةً نشير إلى تحول فولتير من تبني الإلحاد إلى نقد الإلحاد والملحدين، وهذا يتضح جلياً في كتابه مبحث في الميتافيزيقا. يقول إنّ الرأي المنكر لوجود الله أي الإلحاد يبعث على الضحك، وتعتبر مسرحية سقراط لسان حاله. تقول المسرحية ليس هناك سوى إله واحد ذي طبيعة لا نهائية، وما من أحد بمستطيع أن يشاركه هذه الطبيعة اللاّ نهائية.. ارفع عينك نحو السماء ونجومها وكواكبها، ثم انظر إلى الأرض والبحار، سوف تجد تناغماً بين ما هو كائن في السماء وما هو كائن في الأرض. فكل منهما تربطه بالآخر أدق الروابط، وكل شيء جزء من نظام واحد، ومن ثم فليس هناك سوى خالق واحد وسيد واحد وحافظ واحد[2].

يناظر فولتير الملاحدة في أهم مدَّعياتهم وهي قضية عدم وجود مدبِّر للكون، وأن الكون نشأ عن طريق الصدفة. فهو يقوض هذه القضية من جذورها ويؤكد وجود إله خالق حكيم مدبر للكون. وأن هناك توافقاً واتساقاً وغايةً في الكون تدل على أن هناك إلهاً لهذا الكون. وفي مقاله عن الموتى يسير فولتير في الاتجاه نفسه في نقد الإلحاد، ويقول إنَّ من الأفضل بكثير من الناحية الأخلاقية أن نؤمن بوجود إله من عدم الإيمان بوجوده، ويرى أن من المؤكد أن مصلحة البشر تقتضي الإيمان بوجود إله يعاقب ما تعجز العدالة الإنسانية عن عقابه فضلاً عن أنه في مصلحة أي حكومة أن يؤمن شعبها بوجود إله يعاقب الشر ويثيب الخير[3].

[1]- جون لوك:رسالة في التسامح، ترجمة.عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، المغرب، 1988، ص 75.

[2] - رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب، ص 135.

[3] - رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب، ص 152

3 - **أنتوني فلو:** يعتبر أنتوني فلو من أشهر الفلاسفة الغربيين الذين تصدوا نقدياً لتيار الإلحاد الجديد من خلال كتابه «هناك إله» وذلك من خلال إثبات وجود الإله، وبيان أن قضية الشرّ في العالم لا تلغي وجود الإله الخير. ويشير إلى أن التقدم العلمي والاكتشافات العلمية في النصف الثاني من القرن العشرين برهنت وجود إله خالق لهذا الكون، ولا يمكن أن نرجع نشأة الكون إلى الصدفة والعشوائية. ويرى أن العلم الحديث يجلي ويكشف خمسة أبعاد تشير إلى وجود خالق للكون هي: الكون له بداية وقد خرج من العدم، وإنّ الكون نشأ من العدم، وتسير الطبيعة وفق قوانين ثابتة مترابطة، وإنّ هناك غائيةً في الكون، العقل خصوصية الإنسان، فقدرة العقل الإنساني على التفكير المنطقي في الأمور المادية لا يمكن أن تكون صادرةً عن المخ البشري[1].

ويختتم فلو عرض حججه الإيمانية بالقول: ليست معطيات العلم الحديث فقط هي التي دفعتني إلى تغيير قناعاتي ولكن أيضاً النظر في البراهين الفلسفية التقليدية التي قادتني من قبل إلى الإلحاد، ثم طبقت القاعدة السقراطية المنهجية نفسها التي اتبعتها طوال حياتي في الفلسفة الملحدة ونويت أن أتتبع البرهان إلى حيث يقودنا فقادني البرهان هذه المرة إلى الإيمان. ثم يعرج على مشكلة الشر ووجودها في العالم، ويقول إن معضلة الشر والألم مع فرض وجود الإله الخيّر معضلة كبيرة دون شك، ويرى أن عدم فهم المشكلة لا ينبغي أن يلغي القناعة بوجود الإله. وبعد أن أثبتت البراهين الفلسفية والعقلية العملية ذلك الوجود، فإن وجود الشر والألم في حياة البشر له علاقة بصفات الإله ولا بوجود الإله أو عدمه. وقد قسم الشر إلى نوعين: نوع من كسب الإنسان ويعود إلى ما يشوب النفس البشرية من نقائص، فالإله ترك المجتمعات لإرادة وفعل واختيار الإنسان الذي كثيراً ما ينزل الضرر والألم بأخيه، وهناك شرّ لا علاقة للإنسانية فيه وهو ما يسمى بالشرّ الطبيعي أو الميتافزيقي مثل الزلازل والبراكين[2].

4 - **سوين بيرن:** لقد تصدّى الفيلسوف المؤمن سوين بيرن لادعاءات الملحدين

---

[1] - عمرو شريف: رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، القاهرة، 2011، ص417.

[2] - عمرو شريف: رحلة عقل، ص 419.

بإعادة طرح ما يعرف ببرهان فترة التَرك حيث يقول: إذا كان العدم يمتدّ إلى ما لا نهاية في القدم، وإذا كان للكون بداية، فلما نشأ الكون في هذا الوقت الذي نشأ فيه، لما تُرك الكون دون نشأة لفترة، ثم حدث في وقت ما في الزمن اللانهائي أن خرج إلى الوجود، لا بدّ أن هناك عاملاً مرجحاً دفعه إلى الوجود، والنتيجة هو إله قديم خلق من العدم[1].

موقف سوين بيرن أيضاً من رفضه لفرضية الأكوان المتعددة هو موقف رافض للإلحاد بكل أشكاله. يقول سوين بيرن: من السُّفهِ اللجوء إلى القول بوجود تريليونات من الأكوان التي ترجع إلى تريليونات من السنين، إن تفسير وجود الظروف الملائمة لنشأة الحياة في كون واحد هو كوننا في الوقت الذي يمكن أن يفسر القول بوجودٍ واحد هو وجود الإله، الأمر كلّه أنّ فرضية الأكوان المتعددة التي حدث أن كانت ظروف أحدها مناسبة لنشأة الحياة لم تجب على السؤال البديهي نفسه كيف نشأت قوانين هذا الكون المناسب، وإذا رفضنا فرضية الأكوان المتعددة كتفسير لنشأة الحياة في كوننا، لا يبقي أمامنا إلا أن نقر بوجود الإله الخالق للكون والحياة، الذي يستند إليه برهان التناغم[2].

5 - **ألفين بلانتنجا:** لقد لاحظ بلانتنجا أن الإيمان شعور فطري في الإنسان، وان الاعتقاد في وجود الإله مثل الاعتقاد في مفاهيم أساسية آخرى كالاعتقاد بان للآخرين عقولاً كعقولنا، والاعتقاد في صحة حواسنا، والقول بأنّ الكل أكبر من الجزء، أننا نؤمن بصحة هذه المفاهيم من دون الحاجة إلى أن نسوق الدليل، وكذلك الإيمان بوجود اللَّه هو من الأدلة الفطرية التي لا تحتاج إلى إثبات أو دليل[3].

الإلحاد في ميزان الإسلام

هذا هو موقف بعض الفلاسفة المحدثين في الغرب من نقد الإلحاد وتقويض قضاياه وأسسه وثوابته التي انطلق منها. نشير الآن إلى موقف بعض العلماء وخاصةً نيوتن في موقفه الرافض للإلحاد والذي يتقاطع إلى حد بعيد مع الرؤية الدينية

[1]- Calrendon press, swine burn:the Existence of God, p 6, 2004.

[2] - عمرو شريف: رحلة عقل، ص 435.

[3] - المرجع السابق:ص 58.

الإسلامية. يقول نيوتن إنّ هذا النظام الأكثر روعةً الذي يحتوي الشمس والكواكب والمذنبات لا ينشئه إلا موجد فائق الذكاء والقدرة، موجد يتحكم في كل شيء، وليس هو روح العالم، ولكن كإله فوق الجميع[1].

هنا يهدم نيوتن أحد أهم القضايا التي ينطلق منها الإلحاد وهي قضية عدم وجود إله للكون، وأن الكون نشأ صدفةً. ويؤكد وجود خالق للكون ومدبر له.

خاتمة

يتبين مما سبق أن الإلحاد بذرة غريبة وطفيلية حتى في الغرب، وأن إنكار وجحود اللَّه لا يتفق مع الفطرة الإنسانية السوية. وأن الغرب نفسه هدم ونقد الأفكار الإلحادية لما تمثله من دمار للعقول، وهدم لكل محاولات الإصلاح البشري على مستوي الجماعات والأفراد. وأن الإلحاد غالباً ما ينتشر ويترعرع في غياب الفكر التنويري وفي غياب الدور التنويري للفلسفة أيضاً. كذلك رأينا أن هذا الفكر الإلحادي يرتبط بالنزعات المادية التي ترى في العلم الإله الجديد وتتعبّد في محرابه، ونسي هؤلاء الملاحدة أن فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها أن يوجد في الإنسان جسم وروح، لكل منهما مطالب تختلف عن الآخر، ولقد أثبتت الحقائق التاريخية والفكرية أن الإلحاد غريب على المجتمعات بصورة كبيرة، حتى إن وجد فقليل من يتبناه، وسرعان ما يزول ويتلاشي متى ظهر زيفه وضعف أدلته وخواء قضاياه.

المصادر:

1. أبن منظور: لسان العرب، مجموعة من المحققين، مطبعة صادر.
2. جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة. عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، المغرب، 1988.
3. حلمي القمص يعقوب: رحلة إلى قلب الإلحاد، كنيسة القديس مار مرقص، ج 1، الإسكندرية.
4. رأفت شوقي: الإلحاد نشأته وتطوره، دار الكتاب الحديث، القاهرة.
5. رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997.
6. عبد الرحمن حنبكة: صراع مع الملاحدة حتى العظم، دار القلم، دمشق، ط 5.
7. عبد اللَّه بن صالح العجيري: ميلشيا الإلحاد (مدخل جديد لفهم الإلحاد الجديد)، دار تكوين، ط 2، 2014.
8. عمرو شريف: خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، القاهرة، 2014.
9. عمرو شريف: رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، القاهرة، 2011.

[1] - المرجع السابق:ص 60.

دراسة مقارنة بين علمَي
الكلام المعاصر والتقليديّ

همايون همّتي[1]

هذه المقالة عبارةٌ عن دراسةٍ تحليليةٍ مقارنةٍ بين علمي الكلام المعاصر والتقليدي، وهي من المقالات القيّمة التي ننصح القرّاء الكرام بالاطّلاع على تفاصيلها.

تمتاز المقالة بأنّ كاتبها أجرى دراسةً مقارنةً حول موضوع البحث ضمن نطاق الفكر الديني المسيحي دون أن يتطرّق إلى وجهات النظر الإسلامية، كما اعتبر خلفيات تعاريف اللاهوتين التقليدي والمعاصر على نسقٍ واحدٍ، وعلى هذا الأساس ساق بحوثه في رحاب الثقافة السائدة المتقوّمة على اللاهوت البروتستانتي ليستدلّ فيما بعد على النتائج العامّة للبحث؛ ولكن إن كان من المقرّر تعميم نتائج القضايا الجزئية على القضايا الكلّية، ففي هذه الحالة لا بدّ من إجراء الدراسة البحثية بجميع تفاصيلها من حيث المتبنّيات والتعاريف والتفريعات ضمن نطاقٍ كلّي وإلا لا يخلو التعميم المذكور من خللٍ، بل قد يكون خاطئاً في بعض الحالات.

ومن جملة المواضيع التي تطرّق إليها الكاتب في هذه المقالة بيان مكامن الخلل في بعض الآراء والتي أدّت إلى طرح شبهاتٍ؛ ولكن كان من الحري به أن يذكر أوجه الاختلاف الحقيقية بين علمي اللاهوت

[1] - معرفت اديان، سال دوم، شماره چهارم، پاییز 1390، ص 31 تا ص 50.
ترجمة: علي فخر الإسلام.

المعاصر والتقليدي، وأن ينوّه إلى عدم صواب إطلاق اصطلاح «علم الكلام الحديث» على اللاهوت المعاصر؛ ولكن مع ذلك فالإبداع العلمي في هذه المقارنة يغطّي كلّ نقاط ضعفها، إذ إنّ كاتبها هو أحد المنظّرين في مجال علم اللاهوت الحديث، لذا ننصح القرّاء الكرام بقراءتها.

المحرر

تمهيد

تلقى الدراسات المقارنة رواجاً كبيراً في كثيرٍ من الميادين، إلا أنّنا، مع ذلك، نشهد غياب حضور مثل تلك المقارنات العلميّة والمعرفيّة في الحقل الكلاميّ والحكمة الإلهيّة، بالرغم من دورها الأساسيّ في الإسهام بكلٍّ من الإحاطة بالتراث التقليديّ والاطّلاع على التيّارات المعاصرة فيه.

هذه المقالة محاولة لإجراء دراسة مقارنة بين الكلامَين المعاصر والتقليديّ، من خلال استعراض بعض الخصائص المميّزة لإطارَيهما النظريّ، في سبيل استيعاب وجوه التمايز بينهما؛ بخوض أوصافٍ من قبيل: ما وراء الطبيعيّة، الحتميّة وغير التاريخيّة والتي ترتكز على التسلّطيّة والمدرسيّة والمعياريّة وأمثالها، ووضعها في مقابل أضدادها لاستكشاف أبعاد التفاوت بين الكلامَين، ورسم صورة أكثر وضوحاً ودقّةً عنها، وتسليط الضوء على سيرورة التطوّر الكلاميّ وتحوّله عبر ذكر نماذج من اللاّهوت البروتستانتيّ وتحوّلاته؛ إذ تطغى على الكلام المعاصر المقاربة الناقدة والهرمنوطيقيّة والتنوّعيّة والنصّيّة والتاريخيّة غير الحتميّة الممتزجة باتّجاه رافض للتسلّطيّة، الأمر الذي يدفعنا، في الحقيقة، لاعتبارها من خصائص الإطار النظريّ للكلام المعاصر.

كلمات أساسيّة: الكلام المعاصر، الكلام التقليديّ، اللاّهوت البروتستانتيّ، شلاير ماخر، قضيّة المعنى.

مقدّمة

إنّ الخوض في دراسة «الكلام المعاصر» يعني التعامل مع نوعٍ جديدٍ من الكلام يختلف كلّيّاً عن منظومات الحكمة الإلهيّة السابقة ونماذجها القديمة، وهو ما يصدق على اللاّهوت الكاثوليكيّ بشكلٍ كاملٍ؛ إذ في الوقت الذي بزغ فيه نجم اللاّهوت البروتستانتيّ ضمنَ شروطٍ أكثر ديالكتيكيّةً، فإنّ نظيره الكاثوليكيّ اتّخذ موقفاً دفاعيّاً صلباً ولا سيّما في أعقاب نهضتَي الإصلاح الدينيّ والتنوير ، ففصل نفسه عن البيئة التنويريّة والثقافة العامّة خارجَ الكنيسة، الأمر الذي جعل أمر تواصله مع المحيط التنويريّ لاحقاً، لظروف قاهرة، مترافقاً مع الكثير من الضوضاء والجلبة والتصادم.

يمكن اعتبار الطيف الأعظم من الحراك الذي ظهر أخيراً في المذهب الكاثوليكيّ ناشئاً من انفتاح الكنيسة على الجوّ التنويريّ الذي كانت قد حرمت نفسها منه لمدّة طويلة نتيجةَ اتّخاذها موقفاً متصلّباً حيالَه. ولا تخفى، في هذا السياق، حاجة مقاربة موضوع قطع التواصل بين الدين والثقافة في المسيحيّة للتحسين وإعادة البلورة من جديد.

يدور موضوع المقالة حول دراسة بعض وجوه الاختلاف والتفاوت بين الكلامَين المعاصر والتقليديّ أو القديم أو العتيق، ويتركّز البحث، في حالة اللاّهوت الكاثوليكيّ، على الاتّجاه اللاّهوتيّ الذي كان غالباً في القرن التاسع عشر، الذي يعود بجذوره إلى ماضٍ أبعد من ذلك بكثير، لكنّ فروعه امتدّت حتى القرن العشرين.

اللاّهوت الكاثوليكيّ في القرن التاسع عشر

بالرغم من أنّ المقالة لا تهدف إلى تقديم تحليل شامل عن وضع اللاّهوت الكاثوليكيّ خلال القرن التاسع عشر، ولكن يمكن الإشارة بإيجاز إلى أبرز وجوه التمايز بين اللاّهوت الراهن ولاهوت القرن التاسع عشر باستعراض المحاور التالية:

1. ما وراء الطبيعيّة

كانت اللّغة الأمّ للاّهوت التقليديّ هي لغة ما وراء الطبيعة أو فلسفة الوجود؛ والمتمثّلة بـ«ما بعد الطبيعة» الأفلاطونيّة والأرسطيّة مزوّدةً بمفاهيم «الفلسفة الأوّليّة»

مثل: الوجود، الماهيّة، العدم، الجواهر والأعراض، العلّة والمعلول، الحدوث والقدم، الوجوب والإمكان والامتناع (الموادّ الثلاث)، الوجود بالقوّة وبالفعل، الحركة، الزمان، المادّة والصورة وسائر مباحث الفلسفة التقليديّة التي تدور حول الوجود والعلل ومراتبه؛ وهو ذلك العلم الذي موضوعه «الموجود بما هو موجود» ويبحث عن عوارض مطلق الوجود الذاتيّة، والتي شكّلت مسائل هامّة في الفلسفة الإسلاميّة تناولها في كتبهم كلٌّ من الفارابيّ، ابن سينا، الغزاليّ، الملاّ صدرا، الخواجة نصير الدين وغيرهم من الحكماء. والوجود، في هذه الفلسفة، مفهوم واحد ذو سلسلة مراتب، كما أنّ الحقيقة أمر ثابت لا يتغيّر، ويتملّكها الإنسان - حسب العقيدة السائدة - دون الحاجة لاختراعها أو صنعها.

وقد كانت كافّة المسائل الكلاميّة الكلاسيكيّة، في ضوء تلك المنظومات الكلاميّة التقليديّة، تجد طريها إلى الحلّ باستخدام لغةٍ ما وراء طبيعيّةٍ وعن طريق المقولات الأرسطيّة مثل الوجود، الماهيّة، الجوهر، العرض، بالقوّة وبالفعل؛ ما يجعلنا ندرك؛ على سبيل المثال، السبب الكامن وراء مناقشة قضيّة تواجد المسيح الحقيقيّ في مراسم العشاء الربّانيّ من خلال طرح مسألة الاستحالة أو تبدّل الجوهر وطروء التغيير في الذات والماهيّة، إذ إنّ المسيح، حسب تعريف مجمع «كاليدونيا» الكلاسيكيّ، شخص ذو ما هيّتَين أو طبيعتَين متفاوتتَين، وكانوا يبيّنون الأمر فلسفيّاً بأنّه شيء واحد من خلال التمييز بين الوجود والماهيّة. كما طُرحت مسألة الفيض كنوعٍ من التجلّي الخارق وما وراء الطبيعيّ والذي يمتاز بكيفيّةٍ ثابتةٍ ينزل من العالم العلويّ في صلب ذات الأشياء. وقد كان التمسّك بهذا النمط من المنظومة الفائقة للطبيعة المادّة الأساسيّة لدراسات اللاّهوت! الأمر الذي جعل التوظيف الخارق للطبيعة محاولةً للتوصّل إلى بيان عامّ وما بعد ثقافيّ يخترق القيود الثقافيّة، فضلاً عن أنّ الجدل حول قضيّة الوجود كان يلقى قبولاً عامّاً ويمكن لخوض غماره خلق نوعٍ من الأرضيّة المشتركة على مستوى الثقافات جميعاً.

2. النزعة المدرسيّة

بالرغم من تحوّل مصطلح "المدرسيّة" اليوم إلى نوعٍ من الوصمة التي تحمل

بعداً سلبيّاً يدعو للاستخفاف، إلا أنّ المنهجيّة المدرسيّة كانت تعني مجرّد تقديم الإجابات المتّسقة لمجموعة من الأسئلة في إطارٍ منسجم ومنظّم؛ فكان يجري تناول الأسئلة المطروحة والإشكالات المحيطة بها، ليُصار إلى الرجوع إلى بيان كلام مرجعٍ أو ذي شأنٍ واعتبار المسألة محلولةً به، ما يوضّح أهمّيّة اتّباع «التسلّطيّة» كركنٍ أساسيٍّ في هذا النمط من التفكير. وقد مثّل «توماس الإكوينيّ» أحد أهمّ أعلام هذه المقاربة في المسيحيّة، ولا سيّما في كتابه المعروف «الإلهيّات»، الذي اتّبع فيه نهجاً يقوم على طرح موضوعٍ ما من خلال طرح سؤال، ومن ثمّ استعراض آراء المراجع وأولي الرأي المعتمَدين في معرض الإجابة، ليردّ عليها عبرَ طرح إشكالات، حتى يتمخّض الأمر، في النهاية، عن ردٍّ متقن ومحكمٍ قائمٍ على دفع تلك الإشكالات، وذلك في عمليّة تستمرّ على مدى مئات من صفحاتٍ الكتاب! وأحياناً تأخذ النقاشات مساراتٍ أدقّ كما موضوع تبدّل الخبز والشراب إلى جسد المسيح ودمه، في انعكاس لغيابَ البصيرة في تناول المسائل ومعالجة الأسئلة حسبَ أهمّيّتها.

صرف القدّيس توماس وقتاً طويلاً لمجرّد البحث في المسائل الباطنيّة الخاصّة بالملائكة كإحدى قضايا الإيمان المحوريّة، وقد خضع منهجه للنقاش وتحوّل إلى مادّة للاستهزاء والتندّر حول التفكير المدرسيّ؛ إذ صار أهمّ بحث لدى أهل المدرسة يتمحور حول عدد الملائكة الذين يمكنهم الرقص معاً على رأس إبرة! علماً أنّه لم يوجد في أيّ موضع من أعماله ما يشير إلى أنّه طرح مثل هذا السؤال. ولا يخفى أنّ لهذا الأسلوب في التفكير اللاّهوتيّ خلفيّةً تاريخيّةً قديمةً تسبق القرن التاسع عشر وتعود إلى مئات السنين قبله، ويعود سبب بقائه إلى وضوحه المفهوميّ، فضلاً عن إخفاق اللاّهوت الحديث في القدرة على التشبّث بنطاق عقلانيّ متفاوت.

3. اللاّ-تاريخيّة

لا يصحّ فهم عدم اتّساق اللاّهوت التقليديّ مع التاريخ إلا في إطار معنيَين:

الأوّل، التعاطي بأسلوب غير تاريخيّ وإنكاريّ مع التاريخ كمصدر لاهوتيّ؛ إذ تمثّل هاجس اللاّهوت في بيان آراء المراجع الرسميّة المتعدّدة من قبيل المجامع

الكنسيّة وآباء الكنيسة الأوائل من خلال تطبيق أسلوب أقرب للأصوليّ وتجاهل «النسيج» المتحوّل والمعاني المختلفة التي يقدّمها التاريخ في سياق مقاربة القضايا المرتبطة بالموضوع؛ الأمر الذي يسلّط الضوء على السبب الذي كان يدعو إلى تحليل كثير من القضايا وفق منهج مدرسيّ، وذلك لقلّة الاهتمام بموضوع «المعنى»، فيخفق اللّاهوتيّون التقليديّون غالباً في استيعاب مصطلحات كانت تستخدم في ثقافة ما بمعنى معيّن لتختلف معانيها في سائر الثقافات الأخرى، اعتماداً على فرضيّة تشابه المعاني في كافّة الثقافات، ما أفرز مشكلات أساسيّة.

الثاني، لا أهمّيّة خاصّة للتاريخ عند التعامل معه كموضوع متميّز ومتفاوت؛ فقد كان يبدو أنّ اللّاهوت يتعاطى مع الحقائق الأبديّة، لا المتغيّرات التاريخيّة، في انعكاس للرؤية الميتافيزيقيّة الجامدة المطبّقة في الدراسات اللّاهوتيّة؛ إذ كان يُنظَر إلى «التحوّل» في تلك المنظومات اللّاهوتيّة باعتباره أمراً مشبوهاً يدفع إلى الخطأ أو الخلل، وإذا أردنا سرد نماذج عن تأثير الفلسفة الميتافيزيقيّة على اللّاهوت ولا سيّما «علم آخر الزمان [الملاحم]»، فعلينا التعامل، وفق تلك الرؤية، مع ذلك الموضوع باعتباره قضيّةً خاصّةً غير تاريخيّة لها علاقة بالموت وتتمّ صياغتها في قالب عبارات من قبيل «عندما أموت» و«عندما ينتهي العالم». والأمر نفسه ينطبق على موضوع الوحي أيضاً، والذي تجري مقاربته باعتباره مجموعة من الحقائق «الوحيانيّة» الخاصّة بالمخلوقات الإلهيّة، لا سلسلة من الأحداث التاريخيّة المترابطة التي تتمحور فقط حول قضايا مثل الحياة والموت وقيامة المسيح التي تحمل معها فلاح الناس.

ولعلّ المظهر الأبرز الذي يدعو للأسف إلى انتقاص موضوع التاريخ ما حدث في مجمع الفاتيكان الأوّل (1869-1870)؛ حيث أبدى بعض الأساقفة، في غمرة النقاش حول عصمة البابا، قلقهم حول الاضطرابات التاريخيّة المتعدّدة ولا سيّما في بيانات البابا، والتي سبّبت مشاكل ومعضلات عديدة. في المقابل، انبرى آخرون للادّعاء بأنّه يمكن لإعلان «عصمة البابا» حلّ كافّة المشكلات التاريخية!

4. الدوغمائيّة

وكانت هذه السمة للاّهوت متجلّيةً في معنيَين للحراك الدوغمائيّ:

الأوّل، له علاقة بإثبات عقائد الكنيسة والدفاع عنها، ومفهوم «الدوغمات» نفسها، وهو ما بدا جلياً في مجمع الفاتيكان الأوّل. وقد تحوّلت بعض العقائد/ الدوغمات كتبدّل الجوهر وعصمة البابا ولقاح مريم المطهّر إلى مادّة دائمة للنقاش والجدل بين الكاثوليك والبروتستانت، وتعرّضت لاستهداف نهضة التنوير التي وجدت في فرض العقائد على البشر أمراً يتعارض مع كرامة الإنسان الذي ينبغي له قبولها على أساس الأدلّة الخارجيّة والبراهين فحسب، لا الإملاء وحجّيّة النقل.

الثاني، كانت عمليّة الإثبات والدفاع ضمن نطاق اللاّهوت محاولةً دوغمائيّةً استناداً إلى سلطة مرجعيّة البابا وآباء الكنيسة؛ فقد كان تفسير الكتاب المقدّس، على سبيل المثال، يتمّ بعيداً عن أخذ صياغة لغة التدوين وخلفيّاتها ومعاني كتّابها المتوخّاة بعين الاعتبار، ما أفرز في حالات كثيرة إشكالات لحلول الرجوع إلى آراء السلطات الكنسيّة ومراجعها محلّ الاستدلال، وهو بدوره أدّى إلى غياب الإبداع عن اللاّهوت بشكل قاطع، والانجرار إلى نوع من الانحطاط الفكريّ والوقوع في فخّ الوضعيّة التي صارت تدعو ذلك اللاّهوت بالبابويّ والكنسيّ استهزاءً؛ إذ كانت تلك المنظومة اللاّهوتيّة تُستعرَض على أساس سلسلة من المبادئ الموضوعة التي جرى إعدادها من قبل الكتاب المقدّس ودوغمائيّات الكنيسة والتي كانت كافّة الاستدلالات والاستنباطات تتبلور وفقَ نوع من الأصول الموضوعة، بعيداً عن مبادئ المنطق التي تمّ تجاهلها، ناهيك عن الفقر العلميّ الذي كان يميّز مدرّسيها.

في المقابل، كانت كلّ الأمور تُستعرَض وتُعرَّف وتُبرهَن على أساس مبادئ الإيمان، لتتبلور القياسات مع الفارق والاستدلالات الخاطئة في ضوء الاستنتاجات ذات المنشأ العقديّ الإيمانيّ البحتة، وينعكس ذلك النمط من التفكير اللاّهوتيّ في الرسائل ومختصرات الإرشاد اللاّهوتيّ، والتي تحوّلت بدورها إلى كتب دراسيّة معتمدة لدى معاهد إعداد المبشّرين، والتي كانت تعدّ وتستعرض العقائد الكنسيّة في

إطار أطروحات متنوّعة وفق رؤية لاهوتيّة بلغت درجة من الدوغمائيّة لتقطع الطريق أمام أيّ محاولة للتشكيك أو التساؤل حولها؛ فقد كان الموضوع يُطرَح في البداية كأحد أركان الإيمان، ومن ثمّ يجري البحث عن دليل لإثباته والبرهان عليه، وذلك من خلال التمسّك بمرجعيّة السلطات الكنسيّة المطلقة.

في ظلّ تلك الأجواء الحاكمة، لم يخلُ الأمر من استثناءات خرجت عن ذلك المسار لتنثر بذور التغيير، وينبري بعض المفكّرين للمطالبة بتغيير الوضع القائم، ومنهم هانس مولر، ممثّل المذهب اللّاهوتيّ الألمانيّ، وجون هنري نيومن من أوكسفورد البريطانيّة، واللّذان كانا يحاولان إضفاء مزيد من الصبغة التاريخيّة على الإلهيّات. ولعلّ نيومن كان أكثر نجاحاً في هذا المجال، لتمكّنه من تجاوز كثير من العقبات اللّاهوتيّة السائدة وتحرير نفسه منها وتوجهه إلى أفق مختلف، مستفيداً من خلفيّته البعيدة عن الحالة الكاثوليكيّة.

اللّاهوت البروتستانتيّ في القرن التاسع عشر

تميّز اللّاهوت البروتستانتيّ عن نظيره الكاثوليكيّ بتنزّهه عن الشموليّة والإطلاق؛ إذ يمكن ملاحظة تنوّع في المنظومات اللّاهوتيّة داخلَ اللّاهوت البروتستانتيّ، الأمر الذي يمكن اعتباره أساساً لظهور النزعة التعدّدية في القرن العشرين، وقد بدأ اللّاهوت البروتستانتيّ في القرن التاسع عشر متحمّساً للشعور الدينيّ؛ إذ تعاملت الحركة التقَويّة مع الدين كأرضيّة لتعميق تنمية الأحاسيس الدينيّة والتديّن في البعد الفرديّ والشخصيّ، ويمكن ملاحظة تلك المقاربة في كتاب فريدريش شلايرماخر (1868-1934) الذي رأى في الإحساس بالارتباط المطلق منطلقاً للتفكير اللّاهوتيّ ما خلق نوعاً من الكرستولوجي والإكليزيولوجي، والذي تعدّ نظرته التثليثيّة مجرّد ملحق بسيط لإنجازه اللّاهوتيّ. وتعود منظومته اللّاهوتيّة بجذورها إلى التجربة البشريّة التي تحمل العديد من نقاط القوّة والضعف.

في معرض نقده مقاربة شلايرماخر اللّاهوتيّة، اعتبرها كارل بارت مغرقةً في بشريّة التمركز، ليُصار فيما بعد إلى إطلاق منظومته الديالكتيكيّة اللّاهوتيّة تحت مسمّى «لاهوت كلمة الله» كردّ فعل على لاهوت شلايرماخر اللّيبراليّ. وقد ترك «اللّاهوت

التقَويّ» القائم على استيعاب الإحساس البشريّ الدينيّ أثره على المذهب الكاثوليكيّ بصورة حركة حداثويّة.

في هذا السياق، انبرى عدد من لاهوتيّي البروتستانت لتبنّي منهجيّات نقديّة-تاريخيّة جديدة في التعامل مع النصوص القديمة وإسقاطها على النصوص المقدّسة، من خلال تهميش العالم الباطنيّ ذي الصلة بالتجربة الدينيّة، الأمر الذي أدّى إلى خلق تحوّل عظيم في مقاربة النصوص المقدّسة التي لم يعد يُنظَر إليها باعتبارها «كلام الله» غير القابل للنقاش، بل كوثائق تاريخيّة ذات منشأ بشريّ أساساً، فخضعت النصوص المقدّسة للدراسة في ضوء تلك المقاربات النقديّة التي برزت في أعمال الكتّاب القدماء، ما مهّد الطريق، في أواخر القرن التاسع عشر، لظهور أولى المحاولات في «العثور على عيسى التاريخيّ»، في سبيل إعادة صوغ حياة المسيح وفقَها في الأناجيل. واتّخذ كثير من الباحثين الذين تشبّثوا بمثل ذلك النمط من الدراسات من مقارباتهم التاريخيّة تلك مادّةً لتحرير هويّة المسيح الحقيقيّة من نير تحريفات الكنيسة الدوغمائيّة، ويمكن اعتبار آدولف فون هارتناك أبرز اللّاهوتيّين العاملين في هذا المسار؛ فقد كان يشعر أنّ أولى دوغمائيّات المسيحيّة كانت نوعاً من تدخّل الفلسفة اليونانيّة غير الحميدة في رسالة الأناجيل الطاهرة.

في المقابل، شهدت نهاية القرن التاسع عشر ولادة حركة أصوليّة حديثة؛ إذ رفض الأصوليّون الذين انبثقت فلسفتهم من الفلسفة الوضعيّة، بشكل قاطع، إسقاط الاتّجاه النسبيّ على الرسالة المسيحيّة، والذي كان إفرازاً لرؤية اللّاهوتيّين الجدد التاريخيّة النقديّة، ممّن تعاملوا معها كتفسير لفظيّ للكتاب المقدّس ومصدراً لنموذج الحياة المسيحيّة. فقد تحوّلت حقيقة الكتاب المقدّس اللّفظيّة إلى أساس ترتكز عليه الدوغمائيّة في كافّة القضايا من تفسير الخلق والهبوط حتى ولادة مريم ولم يمسسها بشر وكذلك قيامة المسيح جسداً؛ حيث تعارض لاهوتهم المحافظ بشكل كامل مع فرضيّات باحثي التأريخ الناقد الليبراليّة، ولا يزال ذلك النمط الأصوليّ نافذاً في حقلَي الثقافة والسياسة في أمريكا الشماليّة.

ويمكن العثور على قراءة أكثر تخفيفاً منها في المقاربات الإنجيليّة المتعدّدة تجاه اللّاهوت والكتاب المقدّس. ولم يخل الأمر من وجود لاهوتيّين آخرين ممّن ركّزوا

اهتمامهم أكثر على أهمّيّة رسالة الإنجيل في خلق تحوّل في الأوضاع والظروف الاجتماعيّة؛ إذ قدّمت كلّ من الحركات المعروفة بـ«الإنجيل الاجتماعيّ» و«نهضة الخلاص» وغيرها من الحركات العتيدة مذهبها اللّاهوتيّ الخاصّ بها في العمل الاجتماعيّ وتغيير الشروط الاجتماعيّة، في انعكاس لتحوّل الإنجيل بأيديهم إلى أداة للنقد الاجتماعيّ، والتي ساهمت في تعزيز دورها في تحدّي الشرور الاجتماعيّة في عصرها. أمّا في إنجلترا وأمريكا الشماليّة، فقدت حظي ذلك الحراك بقوّة وزخم أكبر بالمقارنة مع أوروبا، ما أدّى بمختلف الأساليب إلى تبلور تحوّلات أخرى في كلٍّ من اللّاهوتَين المخلّص والنسويّ (الفيمينستيّ).

لطالما امتاز اللّاهوت البروتستانتيّ بمدى حرّيّة أوسع نطاقاً في سبيل كشف مناهج لاهوتيّة جديدة واستخدامها، الأمر الذي كان يفسح المجال أمامها لابتكارات أساليب متجدّدة ودراسات لاهوتيّة معمّقة، نتيجة بعدها عن المركزيّة التسلّطيّة التي هيمنت على المذهب الكاثوليكيّ. وصارت تلك الحرّيّة من صميم هويّتها التي جعلت من البروتستانت يقفون دائماً في مواجهة فرض سلطة الكنيسة ومرجعيّتها عليهم.

في هذا السياق، أصبحت فكرة التنوّع الناشئة من أنماط التفكير اللّاهوتيّ أمراً مفروغاً منه، وأخذت بالترسيخ تدريجيّاً نتيجة اكتشاف طرق جديدة تؤكّد حقائق الإيمان المتنوّعة، وهو ما فرض ضغطاً هائلاً على اللّاهوت الكاثوليكيّ الذي كان مطّلعاً على التوجّهات الجديدة في دوائر البروتستانت؛ إذ كانت زعامة الكنيسة الكاثوليكيّة في سعي حثيث إلى فرض القيود عليها لإحساسها بالتهديد الذي كانت تشكّله تلك الاتّجاهات الجديدة.

الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين

كانت عمليّة انتقال الكنيسة الكاثوليكيّة من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين مؤلمةً تاريخيّاً؛ فقد أفرزت ردود فعل الكنيسة في مواجهة العالم الحديث توتّرات لا تُطاق حتى تجلّت انعكاساتها داخل الكنيسة نفسها، وتمثّل أبرزها في الحراك الحداثويّ الذي كان، كما يبدو من اسمه، في سعي دؤوب لعصرَنة المذهب الكاثوليكيّ ولاهوته. وقد حملت الاتّجاهات الحداثويّة في داخلها مناهج اعتماد أساليب التحليل التاريخيّ الحديثة، ما مهّد الطريق لظهور قراءات جديدة للكتاب

المقدّس والتأكيد على «التجربة الدينيّة» الشخصيّة. وفي هذا الإطار، يمكن أن نشير إلى نزعتَين أساسيّتَين في المقاربة داخل اللّاهوت البروتستانتيّ؛ إذ دفع الحماس إلى كشف كلّ جديد الحداثويّين إلى التعامل برفض مطلق مع كلٍّ من التراتبيّة الدينيّة والسلطة الكنسيّة واللّاهوت المدرسيّ، وعملوا على تأسيس تجربة دينيّة وتديّن وعرفان كبؤرة للحياة الدينيّة والجدل اللّاهوتيّ، فأدّت معارضتهم لسلطة الكنيسة وقراءاتهم الراديكاليّة لتفسير الكتاب المقدّس إلى استفزاز الكنيسة الكاثوليكيّة وردّ فعلها الصريح من خلال إصدار مكتب البابا فتوى بعنوان «لوم وذمّ» استنكرت فيها أخطاء الحداثويّين، تبعها صدور بيان عن البابا بيوس العاشر دعم الفتوى وشدّد الاستهجان، لتبدأ بعدها موجة من هجر الكثيرين للكنيسة الكاثوليكيّة وتمّ القضاء على كثير من المراكز والأشغال والمواقف التوجيهيّة، وشُنَّت حملة ملاحقات شعواء تستهدف كلّ من يُشَكّ بانحرافه، لتُستغلّ تهمة الحداثويّة من قبل بعض الخطوط الحزبيّة للانتقام من مناوئيها.

وشأنها شأن كلّ حراك راديكاليّ مستجدّ، فلم تُلقَ إجابات تلك النهضة الجديدة بالرفض فحسب، بل أُعلِن التشكيك بالأسئلة التي طرحتها أيضاً، فلم تستمرّ تساؤلات الحداثويّين طويلاً، حتى إنّه يمكن القول بأنّ اللّاهوت الكاثوليكيّ المعاصر لا يزال، بشكل أو بآخر، في حال الردّ على برنامج ومشروع الحداثويّين.

في المقابل، اتّخذ مسار التغيير في حقل اللّاهوت البروتستانتيّ طابعاً ديالكتيكيّاً، وقد انعكست رومانسيّة شلايرماخر الليبراليّة بشكل واضح وصريح في «لاهوت الكلمة» لكارل بارت. وقد تابع كلٌّ من الليبراليّة والمذهب الإنجيليّ كفاحهما في سبيل هويّة الإيمان البروتستانتيّة، بينما استمرّ الصراع بين الأصوليّين وأتباع المنهج النقديّ التاريخيّ حول تفسير الكتاب المقدّس، ليشهد المذهب الكاثوليكيّ مع أوائل القرن العشرين أزمة كبرى، على عكس اللّاهوت البروتستانتيّ الذي أكمل مسار تطوّره في مختلف المناحي.

سنتناول فيما يلي مجموعة من القوى الاجتماعيّة والثقافيّة التي انبرت المذاهب اللّاهوتيّة للردّ عليها في القرن العشرين، وهي في الحقيقة قوى لا تزال تؤثّر بشكل قويّ في مختلف أبعاد تبلور العالم الحاليّ.

نظريّة التطوّر

وضعت نظريّة تطوّر داروين نهايةً للرأي الميتافيزيقيّ الجامد الذي كان سائداً في العالم، ومن الصعوبة بمكان تقييم تأثير تلك المقاربة الجديدة حول العالم.

تحوّلت تلك النظريّة، التي بدأت من خلال كتابات داروين المتواضعة في بعض المجلاّت، إلى استعارة مجازيّة تطغى اليوم على معرفة العالم؛ ليُصار إلى التعامل مع كلّ شيء وفقَ الصيغ التطوّريّة، ونكتشف أنّ كلاًّ من الحياة والمجتمع والكنيسة والمجرّات وكلّ ما يرتبط ويحيط بنا جميعاً، من العالم الجامد حتى العالم المتغيّر والمتطوّر، كانت في طور الحركة.

كان يُنظَر إلى قضيّة التطوّر في القرن التاسع عشر بريبة، بينما صار الأمر بالعكس تماماً في القرن العشرين وعالم اليوم؛ إذ يجري التعامل مع الكون باعتباره «متمحوراً على التغيير» الذي يتمّ التعاطي مع أيّ أمر لا يخضع له بالشكّ. ساهم اللاّهوتيّون البروتستانت في إدخال قضيّة التغيير والتطوّر إلى صلب اللاّهوت المسيحيّ، والذي كان يُعدّ مثالاً على الخطأ الذي ارتكبوه، إلا أنّ ذلك لم يكن يعني انسجاماً كاملاً بين اللاّهوت البروتستانتيّ ونظريّة التطوّر؛ فقد انبرى الأصوليّون، في ضوء التفاسير الإنجيليّة لمبدأ الخلق، لرفض تلك النظريّة، بينما تعاملت معها المسيحيّة الأرثودوكسيّة باعتبارها مناقضةً لأصول الإيمان.

شهدت الفترة الممتدّة من عصر داروين حتى الآن محاولات كثيرةً وجهوداً جبّارةً في حقل الفلسفة الميتافيزيقيّة والتي يمكن أن نعزو لها، نوعاً ما، تسرّب نظريّة التطوّر إلى الفلسفة واللاّهوت، ولعلّ من أبرز تلك الإسهامات في هذا المجال كلّ من فلسفة وايتهيد الحركيّة ونظريّة الاحتمال الواضح للونيرغان والفكرة التكامليّة لتيار دي شاردان، ولا تحظى تفاصيل تلك الأفكار الدقيقة بأهمّيّة التحوّل الفكريّ الخاصّ الذي تمثّله.

من الضروريّ، في هذا السياق، التأكيد على أنّ كافّة إفرازات ذلك التغيير والتحوّل اللاّهوتيّ لم تكن إيجابيّةً بشكلٍ مطلق؛ إذ حاول الكثيرون من المتحمّسين لنظريّة التطوّر إسقاطها على المجتمع والقضايا الاجتماعيّة أيضاً، ما مهّد الطريق لتبلور

اتّجاه باسم الداروينيّة الاجتماعيّة، فلم تعد فكرة البقاء للأصلح مجرّد قراءة طبيعيّة في نطاق علم الأحياء، بل أضحى مشروعاً سياسيّاً يدعو للزوم بقاء «الأصلح» ووجوب القضاء على «غير الأصلح» بمعنى الفقير والمسكين كلازمةٍ في سبيل تطوّر المجتمع ورقيّه. وقد تجلّت انعكاسات نظريّة التطوّر الساسيّة في اللّاهوت السياسيّ لدى يوهان بابتيست ميتز. في المقابل، عمل كارل رانر على خلق نوعٍ من الدمج بين تحليل الخلق التكامليّ ورؤيته المسيحيّة عن العالم.

تغيير المقاربة اللّاهوتيّة للفرد

بناءً على ما سبق، يمكن استخلاص ما يلي: انهزمت الفلسفة الميتافيزيقيّة، في العصر الحديث، مقابل الفلسفات الفرديّة؛ فقد شهدت الفلسفة، منذ عصر ديكارت، نقلةً نوعيّةً نحو مفهوم الفردانيّة وقضاياها التي كان اللّاهوت الكاثوليكيّ يسعى جاهداً إلى منع تسرّبها إليه، ليُصار إلى تبدّل ذلك الانتقال الفلسفيّ واللّاهوتيّ في فلسفات كلٍّ من كانط وهيغل وكيركيغارد والنزعة الوجوديّة وسائر الأنثروبولوجيا الفلسفيّة إلى نوعٍ من الأداة اللّاهوتيّة البديلة للميتافيزيقا، ولا أدلّ على ذلك من بروز ذلك الانتقال والتحوّل في نهضة الإصلاح الدينيّ التي سبقت غيرها في تبنّي ذلك الاتّجاه. وقد عمل مارتن لوثر على نقل لغة اللّاهوت من القضايا الميتافيزيقيّة إلى أخرى من وحي التجربة الشخصيّة.

أدّى التصادم بين الاستعارات اللّاهوتيّة وردّ فعل الكاثوليكيّة لعزلة الكنيسة الكاثوليكيّة وقطع الطريق أمامها لخلق تغييرات في الفلسفة. لقد سبق لوثر عصره بقرون عديدة من مختلف الزوايا، ليسارع المذهب اللوثريّ إلى التشبّث بالميتافيزيقا المدرسيّة نفسها والتي كان سبق للوثر أن رفضها معتبراً إيّاها قاصرةً عن مواكبة اهتمامات البشر، ويمكن ملاحظة انتقال بؤرة الاهتمام إلى «الشخص» في مقاربات كلٍّ من رانر ولونرجان ولاهوت سيباستين مور النفسيّ وقراءات رودلف بولتمان الوجوديّة.

اكتشاف التاريخ

شهد القرن التاسع عشر انفجاراً للمعلومات على أساس منهج النقد التاريخيّ؛ إذ سيظهر في نتيجة المقالة أنّ كثيراً من اليقينيّات الجزميّة السابقة عرضة للتساؤل

والشكّ، واتّخذت تلك الدراسات طابعها «النقديّ» من خلال عدم التعامل مع أيّ مصدر كقيمة نهائيّة عليا، وإنّـما إخضاع كلّ شيء ومرجعيّة لأدقّ أنواع السبر والتدقيق والبحث؛ فقد ظهر نوع من «هرمينوطيقيا سوء الفهم»، وأدّى ذلك النمط من السبر القائم على النقد التاريخيّ إلى دراسة العقائد ضمن «نسيج» تاريخيّ خاصّ بهم، لتخضع الشخصيّات السالفة للنقد والتساؤل، شأنها شأن كلّ شيء ينبغي مروره بالاختبار التاريخيّ.

مثّل المؤرّخ الألمانيّ دويلنجر إحدى أهمّ شخصيّات ذلك الحراك، والذي تخلّى فيما بعد عن المذهب الكاثوليكيّ في أعقاب صدور بيان المجمع الفاتيكانيّ الأوّل حول عصمة البابا؛ فقد كان يشعر باستحالة تقبّل تلك الأدلّة التاريخيّة. ودفعه حماسه إلى دراسة التاريخ نقديّاً لإرواء غليله في السعي لكشف هويّة المسيح التاريخيّة من خلال تطبيق مناهج النقد التاريخيّة بهدف رفع الستار عن سيرة عيسى الناصريّ «الحقيقيّة»، في الوقت الذي كان الكثير من السير المدوّنة حول عيسى تفضح المتديّنين الذين تبنّوا روايات الأناجيل بعيداً عن ممارسة النقد حول رسالة المسيح.

مع ذلك كلّه، واجهت تلك النزعة نوعاً من الإخفاق عندما ظهّر ألبرت شفايتزر أساليب العديد من المؤرّخين في خلق صورة عنه يتلاءم وتصوّراتهم الذهنيّة وميولهم الخاصّة. أمّا الآن، وقد أحاط اللاّهوت أكثر من أيّ وقت مضى باختلاف المناهج، ظهر اتّجاه مستجدّ لكشف هويّة عيسى التاريخيّة، الأمر الذي جعل من اكتشاف «منهج النقد التاريخيّ» إحدى القوى المحرّكة للحركة الحداثويّة. وبينما كان اللاّهوت البروتستانتيّ في حال تقدّم، وجدت الكنيسة البروتستانتيّة نفسها غير مستعدّة لمواجهة مجموعة من التساؤلات التي أثارتها الدراسات التاريخيّة لتحافظ على طابعها اللاتارخيّ وعقليّتها الجامدة، ودفع موقف استنكار الحداثويّة إلى قمع منهج النقد التاريخيّ وذلك في حقل دراسات الكتاب المقدّس على الأقلّ.

استمرّ الأمر على ذلك المنوال حتى العام 1942 حين أصدر بيوس الثاني عشر بيانه في كتاب حمل عنوان «هبوط الروح القدس» سمح فيه لعلماء الكاثوليك التعاطي مع مناهج النقد التاريخيّ التي كان البروتستانت سبقهم إلى تطبيقها منذ ما يربو على قرن من الزمان. ولا يزال تأثير ذلك النوع من اللاّهوت ملموساً في اللاّهوت

الكاثوليكيّ حتى الآن، ويمثّل إحدى بؤر الاختلاف بين البروتستانت ومرجعيّة الكنيسة الكاثوليكيّة الرسميّة، وقلّما تجد لاهوتيّاً معاصراً لم يتأثّر في أعماله بمناهج النقد التاريخيّ الحديث.

من نتائج منهج النقد التاريخيّ الأخرى تحوّل التاريخ من قضيّة مطروحة إلى أحد أهمّ مواضيع اللّاهوت، لتصبح «التاريخانيّة» جزءاً لا يتجزّأ من «البشريّة».

قضيّة المعنى

من أبرز جوانب النقد التاريخيّ دفعها إيّانا نحو مواجهة قضيّة «المعنى»؛ فالتأريخيّة غير النقديّة تتعامل مع «المعنى» كعنصر موجودٍ مباشرةً في «النصّ»، بينما يستلزم الأمر مزيداً من النظرة الثاقبة لكلٍّ من «المعنى» و«النصّ» وأكثر نضجاً ممّا يوجد في الأصوليّة الإنجيليّة.

في المقابل، يُخضِع منهج النقد التاريخيّ النصّ إلى سبر عميق مستحضراً الخلفيّات والنسج التاريخيّة، ولا سيّما تلك التي تتمايز عن نظائرها القائمة اليوم، كما أنّه يعمل على ملء الفراغ الناشئ بين العوالم «المعنائيّة» السابقة والحاليّة، الأمر الذي يفرز إشكاليّات وأسئلةً من قبيل: كيف يمكن لنا أن نترجم عالماً معنائيّاً إلى عالم معنائيٍّ آخر؟ وكيف ينتقل المعنى من جيل إلى آخر؟ كيف نستطيع تفسير «الماضي» ولا سيّما نصوصه القديمة؟ كيف يمكن الحفاظ على عالمنا المعنائيّ الخاصّ بنا، دون المساس بالعالم المعنائيّ للنصوص القديمة ولا التقليد الحامل للنصّ؟

فتح تفسير القرن التاسع عشر اللّغوي، تحت وطأة ضغوط ذلك الحراك، الطريق أمام هرمينوطيقيا القرن العشرين، لتتبدّى أولى نتائج ذلك التحوّل في مدّ جسور التواصل بين غاليليه والقرن العشرين. في هذا السياق، طُرِح التساؤل التالي: كيف يمكن لقضيّة حياة المسيح وموته في ذلك الجزء الغامض من العالم أن يحظى بمعناه للبشريّة المعاصرة؟

كشف ألبرت شفايتزر في دراساته أنّ المسيح التاريخيّ لم يكن ذلك الواعظ الهادئ الممتلئ فضيلةً وأخلاقاً كما رسم تلك الصورة معاصروه، بل كان في الحقيقة واعظاً يتمتّع بالمكاشفة والقدرة التي مكّنته من استحضار حلول نهاية العالم؛ في

شخصيّةٍ أبعد ما تكون عن السياق الثقافيّ الذي كان سائداً في أوائل القرن العشرين، ليبرز موضوع الربط بين «الحاضر» و»المستقبل» كأحد أهمّ قضايا اللّاهوت المعاصر؛ إذ من الصعوبة بمكان العثور على لاهوتيٍّ بارزٍ معاصرٍ لا يحيط بتلك القضايا والاتّجاهات المنبثقة من الهرمينوطيقيا، أو بعيداً عن هواجسها على الأقلّ.

التغيير في الفهم الثقافيّ

كان لاهوت القرن التاسع عشر نوعاً من الاختراع الأوربيّ شبه الكامل؛ فقد كانت الثقافة الأوروبيّة في موقعٍ يلزم معه على كافّة الثقافات الأخرى الاقتداء والتأسّي بها! حتى إنّ البابا بنديكت الخامس عشر، كما أشرنا، صرّح باعتبار «جلب الثقافة لأوساط البرابرة» من مهامّ الكنيسة! إلا أنّ نتائج الحربَين العالميّتَين على أوروبا لم تقف عند حدود الشقاق والفرقة، بل تعدّتها للتخلّي عن كلّ شكلٍ من أشكال ادّعاء التفوّق الأخلاقيّ، ليأخذ نوع من التحوّل الروحيّ طريقه إلى نفوس الأوروبيّين بالتدريج كي يتعاملوا مع باقي الثقافات غير الأوروبيّة باحترامٍ أعمق، لنشهد نوعاً من التغيير والتحوّل في الرؤية الكلاسيكيّة للثقافة باتّجاه شكلٍ من الفهم التجريبيّ لها، أو من المقاربة المعياريّة للثقافة للدراسة التجريبيّة لها.

إذاً، لا ينبغي لأحد في الحقيقة أن يقلّل من تأثير الحربَين العالميّتَين على لاهوت القرن العشرين؛ فطالما كانت ألمانيا مهد الفكر اللّاهوتيّ، بالرغم من أنّه آخذ بالأفول – للأسف - هذه الأيّام، وقد تأثّر كثير من اللّاهوتيّين الألمان، سواء من الكاثوليك أو البروتستانت، بشدّة بإفرازات الحرب، وكيف شهدوا بأمّ العين انحدار ثقافة التفوّق الأوروبيّة لبربريّة إشعال الحروب، الأمر الذي يجعل من الطبيعيّ ادّعاء الاستعلاء الثقافيّ شاقّاً في مثل تلك الظروف.

في هذا السياق، إذا أردنا استعراض خصائص اللّاهوت المعاصر العامّة المميّزة في عدّة محاور وتحت مجموعة من العناوين المحدّدة، فعلينا ذكر الحالات المذكورة أدناه؛ مع أنّ من الصعوبة بمكان تقديم تصوير جامع وشامل ونهائيّ، ولكن يمكن للملاحظات التالية بشكل عامّ أن ترسم صورةً واقعيّةً عن اللّاهوت المعاصر الذي قد يُشار إليه أحياناً بـاللّاهوت المعاصر وما بعد المعاصر، أو حتى «اللّاهوت الجديد» أحياناً.

خصائص المنظومة اللّاهوتيّة المعاصرة

وأهمّها:

1. **النقديّة- التاريخانيّة:** بمعنى تبنّي النقد التاريخيّ أداةً له.

2. **الهيرمينوطيقانيّة:** وذلك لارتباطها بالتساؤلات ذات الصلة بـ«المعنى» وكيفيّة نقله.

3. **التعدّديّة:** فلا منهج واحداً لممارسة اللّاهوت، وهو إفراز طبيعيّ إلى حدٍّ ما لإخفاق «المقاربة الكلاسيكيّة للثقافة»، ناهيك عن عدم وجود سبيل لتنفيذ وتحقيق «التوحيد» حول المجتمع اللّاهوتيّ؛ وقد فتحت النزعة التعدّديّة الطريق أمام نوع من التنوّع العميق والواسع داخل جسم اللّاهوت، دون أن ننكر التعامل معها كأداة لتغطية كافّة النزاعات المستعصية كذلك.

4. **التشكيك بالمرجعيّة:** يتعامل اللّاهوت المعاصر بتشكيكٍ كاملٍ مع مرجعيّة الكنيسة وسلطتها لتخفيف حدّة النقاشات اللّاهوتيّة؛ إذ هناك أمثلة كثيرة عن لاهوتيّين تمّ رفض ممارساتهم من قبل المرجعيّة الكنسيّة تحت ذريعةٍ واحدةٍ وهي إمكانيّة تحوّل تلك الأعمال إلى بدعة جديدة للجيل الجديد، ويكفي في هذا السياق التذكير بالأوضاع التي سبقت «مجمع الفاتيكان الثاني»؛ حيث نال كارل رانر نصيبه من سوء ظنّ السلطات الكاثوليكيّة، وذلك لسبب واحد وهو حصول مقاربته اللّاهوتيّة على دعم وقبول المجمع.

5. **اللّاميتافيزيقيّة:** وهي إحدى إفرازات الارتياب الأخرى حول المرجعيّة؛ إذ لا أساس ومرتكز للمنظومات الميتافيزيقيّة غالباً سوى مرجعيّة خالقيها ومنشئيها والسنن التي يضعونها. وقد ترك كانط العالم المعاصر بهذا الارتياب الذي يقوم على أن كل ميتافيزيقيّ إمّا غير نقديّ أو خاوٍ من أيّ معنى. وقد حلّت محلّ الميتافيزيقيّة بشكلٍ أساسيٍّ الفلسفات الشخصانيّة ذات الصلة بالجانب البشريّ كما ذكرنا.

6. **تبعيّة النصّ المقدّس:** تحوّل اللّاهوت الكاثوليكيّ بصدور بيان «هبوط الروح الإلهيّة» إلى «لاهوت النصّانيّة» بشكل متزايد؛ بمعنى ذلك الأمر الذي طالما شكّل العلامة الفارقة للّاهوت البروتستانتيّ. فلم يعد النصّ المقدّس مجرّد مصدر

للأدلّة والبراهين فحسب، بل صار اليوم منبعاً ملهماً لمواضيع اللاّهوت وقضاياه أيضاً، ليُصار إلى خلق توجّه متجدّد اليوم نحو المسيح التاريخيّ وتاريخ الكنيسة الرسوليّة، وهي تهيّئ موادّ غنيّةً وهامّةً للتأمّل اللاّهوتيّ.

7. **الشخصانيّة:** يرتكز اللاّهوت المعاصر بشكل أساس، كما ذكرنا، على الأنثروبولوجيا الفلسفيّة التي تتبنّى في مقاربتها علم النفس البشريّ ولا سيّما علم النفس العميق لدى فرويد ويونغ، فضلاً عن الفلسفات الوجوديّة والشخصانيّة كفلسفة مارتين بوبر، لنشهد انبثاق القضايا اللاّهوتيّة اليوم من العلاقات الفرديّة أكثر من غيرها.

8. **الديالكتيكيّة:** أظهر اللاّهوت في مقاربته التعدّديّة الخاصّ به درجةً جيّدةً من النضج، لتطرح تلك النزعة التعدّديّة أسئلةً حول ماهيّة اللاّهوت: كيف تترابط تلك المنظومات اللاّهوتيّة المتنوّعة مع بعضها؟ كيف يمكن كشف المنظومات اللاّهوتيّة المتعدّدة والمتنوّعة والتغلّب على تلك التنوّعات؟ وهي عمليّة جدليّة لكشف نقاط الضعف والقوّة وتشمل البحث عن أوجه الشبه والتناقضات فضلاً عن رسم تصوّر أكثر شمولاً.

9. **السعي وراء الأصول والمبادئ:** يدفع تبنّي الديالكتيك إلى العثور على المبادئ والأصول والمنهجيّة؛ مع أنّه يمكن تمييز التنوّع في «صلب اللاّهوت»، واستخراج أيّ لاهوت متمايز من اللاّهوت نفسه، الأمر الذي يسمح لنا بإثارة الأسئلة التالية:

ما مرتكز الوحدة والترابط بين كلّ ذلك التنوّع والتمايز؟ ما الشيء الذي يجعل من اللاّهوت لاهوتاً؟ وننقل هنا كلام بيتر شيريكو من كتابه الذي يحمل عنوان العصمة؛ إذ يقول: «التعدّديّة في الظروف الحاليّة أمر مفروغ منه لا يمكن تجنّبه، ومع ذلك فإنّه لا ينبغي التعامل معها كشأن خاصّ يتوقّف على نفسه فحسب، بل يجب النظر إليها كمرحلة تقود نحو الغائيّة ووحدة المآلات؛ بمعنى أنّ كافّة المعاني أو الطاقات البشريّة الفاعلة ستؤول في النهاية إلى التشاركيّة، ما يجعلها شموليّةً ولكن ليس في الوقت الحاليّ» [ص 319].

النتيجة

إذا أردنا تحديد قضيّة محوريّة في اللاّهوت المعاصر، فعلينا القول: إنّها نطاق «العقائد»، فنرى حراك التنوير تصدّى للجزء الأكبر من نقد العقائد، ناهيك عمّا نشهد من تداخل القضايا الهيرمينوطيقيّة مع العقائد الدينيّة.

إنّ اللاّهوت المعاصر يخوض حالة صراع للوصول إلى مستوى تمكّنه من استعراض العقائد الدينيّة كي يستطيع العثور على أهمّيّتها ومعناها، ولكن هل يمكن أن يصمد طرح العقائد الدينيّة في مقابل منهج النقد التاريخيّ والهيرمينوطيقا والارتياب بالمرجعيّة؟ يرى بعض الكتّاب والباحثين أنّه يملك القدرة ويجب عليه أن يكون كذلك. بالرغم من أنّ هذه المحاولة لا يمكن أن تتمّ إلا على أساس المقاربة النقديّة للماضي.

لا يتّسع المجال للدفاع عن ذلك الموقف، ولكن لا يمكن إنكار دور العقائد الدينيّة كإحدى المواضيع المهمّة التي يجب التوسّع في تناولها في دراسة أخرى.

المصادر:

1. Ninian Smart and Steven Konstantine, Christian Systematic Theology, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
2. New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology, eds. David J. Atkinson, David F. Field, Arthur Holmes, Oliver O’ Donovan, Illinois, 1995.
3. Hans Schwarz, Theology in a Global Context, Cambridge, 2005.
4. Dictionary Of Comparative Religion, ed. S. G. F. Brandon, New York, 1970.
5. The Westminster Dictionary of Christian Theology ed. Alan Richardson and John Bowden, Philadelphia, 1983.
6. Jurgen Moltman, God in Creation, New York, 1993.
7. David F. Ford, Theology, Oxford, 2000.
8. A. Dulls, Models of Revelation, New York, 1992.
9. G. O’ Collins, Fundamental Theology, New York, Paulist Press, 1981.
10. F. Fiorenza, Foundational Theology, New York: Crossroad, 1985.
11. P. Chirico, Infallibility, Wilmington: Michael Glazier, 1983.
12. B. Lonergan, Method in Theology, New York, 1972.
13. R. Haight, The Dynamics of Theology, New York, 1990

فهرس الاعلام والمصطلحات

أ

ب

ت

ر

غ

ف

و

ى

Contemporary Theology
Critical assessment

(1)

Concepts and Principles

Edited by:

Mohsen AL Mousawi

Mohammad Reza AL Tabatabaei

Contemporary Theology

Critical assessment

(1)

concepts and principles

Edited by:

Hashim AL Milani, Mohsen AL Mousawi, Mohammad Reza AL Tabatabaei

هذا الكتاب

تتكون هذه السلسلة من مجموعة بحوث ودراسات بأقلام إسلامية ومسيحية تتطرق إلى مسائل اللاهوت المعاصر عرضاً ونقداً علماً، لأنّ مسائل اللاهوت المعاصر قد تولّدت في مناخ غير مناخنا، فهي ناظرة أولاً إلى المسيحية ومآلاتها المعاصرة، وثانياً إلى ما أنتجته الحداثة من زعزعة كيان الدين والإيمان بالغيب، ولكن بما أنها قد دخلت في بلادنا الإسلامية جراء الترجمة والاختلاط الثقافي، كان لزاماً علينا اتخاذ الموقف إزاءها، سيما وإنّ الثورة المعلوماتية والتقنية الحديثة جعلت العالم كقرية واحدة تشترك بعضها مع بعض في كثير من الخطابات المعاصرة، سياسية أو ثقافية أو اجتماعية.



